SZEGED

Convietuirea
EGYÜTTÉLÉS

Revista românilor din Seghedin

- MINORITATES
- ISTORIE
- ÎNVĂȚĂMÂNT
- TRADIȚII
- ARTA CUVÂNTULUI

Anul 7 * nr. 3–4 * 2003 – Anul 8 * nr.1–4 * 2004

Revista trimestrială **Conviețuirea** – Együttélés
este editată de:
Catedra de limbă şi literatură română
a Universității din Seghedin
Autoconducerea Minorității Române din Seghedin
Asociația Culturală a Românilor din Seghedin
Parohia Ortodoxă din Seghedin

Apariția revistei este susținută financiar de:
Autoconducerea Minorității Române din Seghedin, nr. de față este editat cu sprijin de la Fundația Publică pesztru Minoritățile Naționale şi Etnice din Ungaria;

*

Colectivul de redacție
TIBERIU BOCA, MIHAELA BUCIN redactor,
PETRU CÎMPIAN, MIHAI COZMA, ŞTEFAN CRÂSTA,
OTILIA HEDEŞAN, EVA IOVA, MISKOLCZY AMBRUS
Coperta: ŞTEFAN OROIAN

Editor responsabil şi coordonator: Gheorghe Petruşan

Adresa redacției
Szegedi Tudományegyetem
Juhász Gyula Tanárképző Főiskolai Kar
Román Nyelv és Irodalom Tanszék
6725 SZEGED, Hattyas sor 10
Telefon/Fax: 62/546-093
E-mail: petrusan@jgytf.u-szeged.hu
ISSN 1417-0078

*

Scrierile reflectă părerea personală a autorilor, păstrînd ortografia originală a manuscriselor.
Kérjük szerzőinket, hogy floppyn, CD-n vagy csatolt file-ban küldjék el kéziratait!
Autorii sunt rugați să trimită materialele publicabile pe dischetă, CD-ROM ori ataşate la e-mail.

Conviețuirea

Együttélés

O lectură plăcută și utilă

Vă dorește Sh. Petrișan

Anul 7 * nr. 3–4 * 2003 – Anul 8 * nr. 1–4 * 2004

SUMAR — TARTALOM

MINORITATES

Ştefan Crâsta, Legea pentru minorităţile *(naţionale şi etnice)* din Ungaria şi responsabilitatea presei în interpretarea acesteia 3

Petrusán György, A méhkeréki románok „revitalizálásának" programjáról 31

Weber Péter, Convieţuiri interetnice şi interconfesionale în Bucovina interbelică 38

ISTORIE

Miskolczy Ambrus, I. Tóth Zoltán "újrafelfedezése" 46

Berényi Zsuzsanna Ágnes, Keletmagyarországi szabadkőműves páholyok 54

ÎNVĂŢĂMÂNT

Stelean-Ioan Boia, Rolul universităţilor din Ungaria în formarea intelectualităţii româneşti din Banat (secolul al XIX - lea – începutul secolului al XX - lea) 73

Dr. Oláh János, Liedemann Márton és a neohumanizmus 84

TRADIŢII

Mihaela Bucin, Focul domesticit Vatra / cuptorul ca topos şi simbol (cu referire la românii din Ungaria) 91

Otilia Hedeşan, Viata tradiţionnală a unui sat. Analiză de caz: Trežnjevica 103

ARTA CUVÂNTULUI

Annemarie Sorescu Marinković, Punţile din Brodica – un ritual funerar românesc? 131

Ştefan Gencărău, Predicatul şi subordonata predicativă: o abordare didactică secvenţială 135

G.G. Neamţu, Observaţii pe marginea grupării "prepoziţie+adjectiv" în română 141

Iliana Terelea, Bilingvismul. Tipuri de bilingvism 148

Cornel Munteanu, Literatura românilor din Ungaria 151

Miskolczy Ambrus, A Cigányiász historiográfiája 159

Cornel Munteanu, Discursul publicistic al lui Alexandru Roman 178

Kese Katalin, In memoriam Domokos Sámuel 188

Nagy Levente, Emoţie, raţiune, frustraţie.(Publicistica politică a lui Mihai Eminescu din perspectivă maghiară)* 196

* Studiul a fost scris cu sprijinul programului NKFP-5/0110/2002

Legea pentru minoritățile *(naționale și etnice)* din Ungaria și responsabilitatea presei în interpretarea acesteia

Ștefan Crâsta

Introducere

Ziaristul american Robert D. Kaplan constată[1], printre altele, că tragedia și cauza istoriei zbuciumate a zonei Balcanilor constă în faptul că în această parte a Europei conviețuiesc popoare ocupând același teritoriu geografic, iar fiecare dintre aceste etnii aspiră să dețină cel mai mare spațiu geografic pe care l-a avut vreodată. Observația mi se pare justă și ca aceste conflicte să nu mai ajungă la lupte cu arme și victime, cum s-a întâmplat în nenumărate ori în trecut, este nevoie de o reglementare a conviețuirii. Aceasta este totdeauna datoria statelor în care trăiesc și cetățeni de altă etnie decât cea majoritară. Astăzi este o unitate de măsură a democrației forma în care tratament aplică minorităților naționale, și această măsurătoare are o importanță sporită în zona noastră.

Legiferarea drepturilor de minoritate apare, ca fenomen politic, mai în toate statele naționale, formate în urma descompunerii Imperiului Habsburgic, care până la urmă s-a destrămat, în mare parte, pentru că nu a reușit să reglementeze în mod satisfăcător statutul juridic al naționalităților. Iar acest fapt s-a întâmplat exact atunci când sentimentul național se afla în plină dezvoltare, ceea ce necesita și hotărâri administrative pe măsură. Statul Ungar, atât înainte de 1918, cât și după acest moment de răscruce istorică, a fost preocupat de reglementarea juridică a situației altor etnii decât cea maghiară, însă de cele mai multe ori a dat faliment, legile în materie fiind menite mai mult să îngrădească spațiul de mișcare al naționalităților, decât să le asigure dreptul la afirmarea națională, la folosirea limbii acestora în administrația publică, în învățământ ș.a.m.d. În a doua parte a secolului al XIX-lea, atunci când celelalte etnii formau mai mult decât jumătate a populației spațiului geografic administrat de Ungaria, reglementările oglindesc faptul că maghiarimea s-a văzut amenințată în însăși existența sa și, sub forma unor drepturi asigurate, încearcă o maghiarizare aproape fățișă, susținând ideea că națiunea politică maghiară include toate etniile de altă limbă și cerând de la acestea loialitate, în schimb oferind mai nimic. După destrămarea Imperiului Austro-Ungar, pentru prima oară, maghiarimea ajunge în situație majoritară în propria sa țară, iar minoritățile naționale își pierd ponderea avută anterior. În perioada interbelică nu există o lege propriu - zisă pentru reglementarea situației, însă prin cele câteva alineate și decrete se reflectă „șocul trianonic", prin opresiunea cvasi totală a comunităților minoritare. Apoi urmează perioada de o jumătate de veac a „falsului internaționalism", în care, de asemenea, nu se aduc legi, care ar reglementa satisfăcător statutul juridic al naționalităților din Ungaria, dar – fără îndoială – nici nu se mai practică atitudinea atât de dușmănoasă din perioada precedentă.

Clasa politică maghiară se încumetă la reglementarea și clarificarea statutului juridic al minorităților naționale și etnice, doar după schimbarea sistemului politic și după o fază de pregătire de aproape o jumătate de deceniu se aprobă de către Parlamentul de la Budapesta, în 1993, Legea pentru Minoritățile Naționale și Etnice din Ungaria[2]. Conținutul acesteia oglindește un spirit liberal și o atitudine îngăduitoare față de etniile tot mai nesemnificative, ca efectiv, din țară. Cuprinde atât drepturi individuale cât și colective, de

care, azi, dispun comunitățile vizate, de mai bine de un deceniu. Însă, din păcate, cu tot spiritul progresist şi tolerant, în aplicarea legii s-au descoperit şi uriaşe disfuncţionlităţi, care – la un moment dat – erau să răstoarne peste cap chiar viaţa publică a comunităţii româneşti, organele locale şi naţionale ale acesteia fiind năpădite de indivizi care nu aveau nimic în comun cu românitatea autohtonă din Ungaria. La un moment dat s-a ivit întrebarea: poate liberalismul excesiv, inexactitatea reglementărilor, va conduce la haos, la o situaţie care nu mai poate fi stăpânită? Nimeni nu s-a gândit în anul 1993 că prin aplicare, Legea pentru Minorităţi va deveni o afacere pentru cel ce apare în postura de reprezentant al unei oarecărei etnii. Reglementarea a permis pentru oricare cetăţean al ţării să voteze componenţa consiliilor (în continuare vom folosi expresia de „autoguvernare")[3], care pune la îndoială faptul că actualii lideri politici ai minorităţilor şi-au ocupat şi îşi deţin scaunul dobândit la alegeri, din voinţa proprie a comunităţii pe care o reprezintă.

Disfuncţiile legii apar în mai multe planuri şi afectează serios conţinutul vieţii publice a etniilor vizate. Abuzurile constatate şi devenite tot mai frecvente pe parcursul celor trei cicluri electorale de până în prezent au creat situaţii uneori umilitoare pentru cetăţenii minoritari de bun simţ, iar autoguvernările acestora, atât la nivelul local cât şi la cel naţional, se află într-o criză de autenticitate. În această situaţie, când noua „nomenclatură" a naţionalităţilor, fiind interesată în păstrarea puterii, mai bine îşi închide ochii şi se mulţumeşte cu soluţii parţiale, presa de minoritate a avut, şi are şi în momentul de faţă, o responsabilitate sporită în atenţionarea opiniei publice asupra situaţiei grave şi a crizei de valori prin care trece viaţa publică a minorităţilor din Ungaria. Lucrarea de faţă îşi propune prezentarea fenomenului apărut în urma implementării Legii pentru minorităţi şi a stării de fapt, creionând – pe baza experienţelor jurnalistice – o eventuală soluţie. De asemenea, doreşte să surprindă rolul presei în generarea unor schimbări esenţiale în sistemul electoral al minorităţilor. Deşi, probabil că nu se va putea dovedi influenţa directă a atitudinii critice, manifestată de o bună parte a jurnaliştilor, totuşi schimbările se află într-o fază înaintată, varianta modificată a legii se află în faţa discuţiilor în plenară parlamentară. Modificările, după toate probabilităţile vor fi adoptate în sesiunea de toamnă a legislativului. Însă înainte de a trece la subiectul nostru propriu-zis nu va fi inutilă schiţarea istoricului reglementărilor de acest tip în decursul existenţei statului ungar.

Legea pentru Minorităţile Naţionale şi Etnice din Ungaria şi comunitatea românească

Faza de pregătire

Între 1990-93 au luat naştere mai multe proiecte. Propuneri au venit din partea Secretariatului pentru Minorităţile Naţionale şi Etnice, Ministerului Justiţiei, Oficiului pentru Minorităţi şi din partea Mesei Rotunde a Minorităţilor, care funcţiona ca un for consultativ al etniilor din Ungaria. Cu armonizarea punctelor de vedere a fost angajat Oficiul pentru Minorităţi, care a încercat să introducă în faza de pregătire a legii toate organele civile de pe atunci ale minorităţilor. Rezultatul a fost proiectul din septembrie 1991. După aceasta a urmat dezbaterea proiectului la nivelul administraţiei de stat. Paralel s-au desfăşurat tratative politice, precum şi tratative la nivel de experţi cu organizaţiile minorităţilor. „Guvernul a fost ghidat de intenţia realizării înţelegerii cu aceste organizaţii atunci când a tratat proiectele în mai multe lecturări, iar la începutul lui iunie 1992, a înaintat Parlamentului proiectul său de lege." – citim în textul introductiv al legii. Adunarea Naţională a început

dezbaterea generală a proiectului în septembrie 1992. Comisia parlamentară pentru drepturile omului, minorități și culte, a creat o echipă de lucru, formată din reprezentanții celor șase partide parlamentare și prin cooptarea experților Oficiului pentru Minorități și ai Mesei Rotunde a Minorităților. Reprezentanții celor șase partide tratative politice de conciliere până în martie 1993. Ca rezultat al dialogurilor s-a ajuns la o înțelegere politică, eliminând piedica din calea adoptării legii. Minoritățile, care au constituit Masa Rotundă, reprezentau comunități foarte diferite, de la nemții cu un efectiv estimat la 200.000 de membri, până la armenii, sau ucrainenii, care numărau doar câteva mii de suflete. În diferitele etape ale negocierilor, comunitatea românească a fost reprezentată de dr. Maria Berényi, cercetător, și de dr. Gheorghe Petruşan, șeful Catedrei de Limba și Literatura Română, din cadrul Școlii Superioare Pedagogice „Juhász Gyula" din Seghedin și președinte al Uniunii Culturale a Românilor din Ungaria, pe atunci organul suprem de reprezentanță a românilor. Într-un interviu acordat săptămânalului „Foaia românească", cu un deceniu după adoptarea Legii pentru minorități, Gheorghe Petruşan își rememorează experiențele în felul următor: *„...pot spune cu sufletul împăcat că nici atunci n-am fost de acord cu exclusivitatea autoguvernărilor. În timpul tratativelor eu și mai câțiva am optat pentru varianta în care pe lângă autoguvernări – în caz dacă o minoritate nu le dorea – ar fi existat și alternativa asociațiilor civile, cu aceleași drepturi și atribuții. Însă guvernul Boros, în ultimul moment, a scos din lege această posibilitate. Și atunci se vedea că doar prin denumire vor fi autoguvernări. În realitate reprezentanțele naționalităților, la nivel local, au prea puține drepturi și atribuții ca să le numim autoguvernări."* Am recurs la citarea acestui fragment de interviu, ca să demonstrez că punctul cel mai vulnerabil al legii adoptată la 7 iulie 1993, este acel, care reglementează formarea reprezentanțelor locale și naționale ale minorităților, care vor apărea sub denumirea de „autoguvernări". De fapt ele sunt consilii locale și naționale, care vor fi alese după o anumită logică electorală. Introducerea noului sistem electoral va crea un lung șir de probleme, de abuzuri și scandaluri electorale. Dar înaintea trecerii la tratarea acestei probleme, totuși merită să prezentăm reglementările întregii legi, pentru că fără a o face am crea o imagine falsă, bazată pe numai un singur aspect, al alegerii autoguvernărilor.

Reglementările generale ale Legii pentru minoritățile naționale și etnice din Ungaria

Legea nr. LXXVII/1993 are nouă capitole, care abordează problema dispozițiunilor fundamentale, drepturile minoritare individuale și colective, autoguvernările minoritare, problema purtătorului de cuvânt la nivel local al minorităților, autoadministrarea culturală și cea de învățământ, folosirea limbii, sprijinirea minorităților, gospodărirea autoguvernărilor minoritare, bunurile acestora și în dispoziținile finale, regulile speciale privind alegerea, privind alegerea deputaților în autoguvernările locale și pe țară. Legislatorul declară că: *„Obiectivul legii este crearea unor condiții, care să deschidă posibilitatea opririi procesului de asimilare a minorităților, respectiv inversarea acestui proces, întărirea identității. (...) Asimilarea – deseori forțată – de la sfârșitul secolului trecut și în perioada interbelică, privările de drepturi după al doilea război mondial, deportările și schimbările de populație, care au afectat unele minorități, respectiv, ca urmare a politicii greșite din deceniile trecute a cauzat o fază înaintată a pierderii identității a minorităților. Aceste grupuri etnice trăiesc în mod dispersat în țară, și sunt în minoritate în diferite regiuni și așezări. Limba maternă o folosesc, în general, numai în familie, iar*

şcoala nu este capabilă să pregătească o pregătire corespunzătoare în domeniul limbii şi conştiinţei de identitate. Nu s-a format nici o intelectualitate puternică şi numeroasă a minorităţilor. Din acest motiv, una dintre principiile de bază ale legii este protecţia activă a minorităţilor." Citatul de mai sus provine din textul de prefaţă a legii şi stabileşte principii dintre cele mai generoase a protecţiei grupurilor etnice. Mai departe defineşte noţiunea de minoritate, folosind criterii cunoscute în dreptul internaţional. Astfel minorităţi naţionale şi etnice sunt acele grupuri etnice autohtone, care se află pe teritoriul Republicii Ungare de cel puţin un secol, se află în minoritate numerică faţă de restul populaţiei statului, membrii lor sunt cetăţeni maghiari, care se deosebesc de restul populaţiei prin propria lor limbă şi cultură, prin tradiţii, în acelaşi timp dau dovadă de o conştiinţă a unităţii ce se îndreaptă spre păstrarea acestor valori. Legea foloseşte în continuare taxaţia, respectiv enumerarea grupurilor etnice autohtone din Ungaria şi conţine modalitatea prin care eventualele grupuri etnice, care nu figurează în taxaţie, pot să intre sub ocrotirea legii. În sensul acesta sunt calificate ca grupuri etnice autohtone: armenii, bulgarii, croaţii, germanii, grecii, polonezii, românii, rutenii, sârbii, slovacii, slovenii, romii şi ucrainenii. Efectul personal al legii se extinde exclusiv asupra minorităţilor naţionale şi etnice, asupra persoanelor cu cetăţenie ungară, excluzând aşa numitele minorităţi noi, astfel, refugiaţii, imigranţii, apatrizii şi cetăţenii străini stabiliţi în ţară.

Drepturi individuale şi colective

Legea stabileşte, printre dispoziţiile fundamentale, principiile de reglementare, precum şi principiile politice. Subliniază dreptul la practicarea identităţii naţionale, legătura cu ţara mamă, posibilitatea de a întreţine legături libere cu naţiunea de provenienţă, protecţia împotriva asimilării, respectiv dreptul la crearea autoguvernărilor locale şi pe ţară. Dintre drepturile minoritare individuale are o însemnătate remarcabilă dreptul la cunoaşterea, cultivarea şi dezvoltarea limbii, istoriei, culturii şi a tradiţiilor proprii, la învăţământ şi practicarea culturii în limba maternă. În cadrul constituţional, în scopul manifestării intereselor proprii, minorităţile au dreptul la crearea partidelor, asociaţiilor, sau altor organizaţii civile. Are o însemnătate deosebită că au fost formulate şi drepturile colective ale minorităţilor. În rândul acestora se include înfăptuirea condiţiilor necesare pentru învăţământul în, sau de limba maternă, respectiv dreptul la constituirea reţelei naţionale a instituţiilor proprii de educaţie, de cultură sau ştiinţifică. De asemenea asigură şi dreptul la întreţinerea relaţiilor internaţionale largi şi nemijlocite. Legea formulează ca drept colectiv una dintre cele mai importante pretenţii ale organizaţiilor minoritare. Declară că minorităţile au dreptul la reprezentare în Adunarea Naţională.

În timpul pregătirii legii au apărut numeroase forme ale autoorganizării, deoarece acest domeniu este chemat să concretizeze una dintre obiectivele cele mai importante ale legii: punerea în valoare a intereselor comunităţilor etnice. Problema a constat în faptul că, un timp s-a ezitat ca acestea să se organizeze pe baza dreptului de asociere sau să se încadreze în administraţia de stat. Până la urmă, precum am văzut şi mai sus, s-a optat pentru a doua soluţie, cu care, deşi nici atunci şi nici acum nu prea se vorbeşte despre acest aspect al pregătirilor, mai mulţi dintre reprezentanţii minorităţilor nu au fost de acord întru totul. Totuşi, trebuie să recunoaştem că un puternic argument pe lângă aceste consilii, formate pe baza legii electorale, este că ele ar putea avea o legitimitate mult mai puternică, decât organizaţiile civile. Pe lângă alegerea şi constituirea autoguvernărilor locale, legea oferă posibilitatea pentru fiecare minoritate să-şi aleagă şi autoguvernarea pe ţară. Aceasta ar

avea menirea să asigure protecţia şi reprezentarea, la nivel naţional şi teritorial, a intereselor comunităţii reprezentate de ele. Legea le oferă şi posibilitatea creării sau preluării unor instituţii minoritare, precum şcoli, centre culturale, organe de presă etc., şi asigurarea administrării acestora, în vederea creării unei autonomii culturale. Este un aspect interesant al legii, că legislatorul, recunoscând că etniile vizate trăiesc atât de răsfirate prin diferitele zone ale ţării încât pentru constituirea unor autonomii teritoriale, pa bază etnică, nu există şanse, iar ca să nu renunţe la ideea autonomistă inventează conceptul autonomiei culturale. Această formă a autonomiei, în ani următori trebuia să fie pusă în aplicare de acele autoguvernări, ale căror mod de alegere a ridicat un lung şir de probleme, care, până la urmă au pus sub semnul întrebării legitimitatea întregului sistem de reprezentare. Cu acest capitol al legii, mai târziu ne vom ocupa amănunţit. Însă înainte de asta mai trebuie să amintim că Legea pentru minorităţi acordă un interes sporit şi învăţământului. Codifică dreptul la predarea istoriei naţionale a etniilor respective, la însuşirea, în cadrul instituţiilor de învăţământ a propriilor valori culturale tradiţionale. La aplicarea principiului autonomiei culturale legea exprimă obligativitatea asumării răspunderii materiale a statului. Printre altele, legea prescrie că oricine poate să-şi folosească limba maternă, indiferent de loc şi împrejurare. În conformitate cu pretenţiile autoguvernărilor minoritare locale, consiliul local al aşezării este obligat să asigure publicarea hotărârilor aduse şi în limba maternă a minorităţii vizate. De asemenea, prescrie obligaţia autorităţilor locale de asigura inscripţiile publice: denumirea localităţii, instituţiilor publice, a străzilor etc., şi în limba maternă, în cazul aşezărilor în care autoguvernările de minoritate locale solicită aşa ceva. Totodată legea pune un accent sporit pe garanţiile financiare, necesare aplicării celor codificate. Stabileşte, printr-un sistem de finanţare pe mai multe canale, proveniența surselor financiare necesare funcţionării autonomiei culturale, respectiv modul finanţării autoguvernărilor minoritare locale şi pe ţară. Suportul financiar este asigurat prin Legea bugetară, prin Fondul pentru Minorităţile Naţionale şi Etnice, creat de Parlament. În partea finală, Legea pentru minorităţi formulează reguli de facilitare, pentru minorităţi cu scopul ca reprezentarea lor să se realizeze la toate nivelele administraţiei publice, de la consiliile locale, până la Adunarea Naţională.

Înainte de a vedea că regulile codificate în legea prezentată mai sus în ce măsură s-au aplicat în deceniul decurs de la adoptarea ei, consider că este util să aruncăm o scurtă privire asupra comunităţii româneşti din Ungaria, din perspectiva căreia o să întreprindem, pe mai departe, ancheta noastră asupra fenomenelor generate de punerea în practică a acestei legi. Prezentarea comunităţii va fi necesară şi pentru că neajunsurile legii s-au arătat în mod accentuat în cazul comunităţii româneşti, poate şi din cauza faptului că ea este foarte mică şi se afla, în momentul implementării reglementărilor legale, într-o stare precară, din punctul de vedere al organizării vieţii sale publice.

Aplicarea legii şi primele experienţe

Rezultatul primelor alegeri

Revenind la subiectul iniţial, Legea pentru minorităţile naţionale şi etnice, s-a adoptat de către Parlamentul de la Budapesta la data de 7 iulie 1993. Prin urmare primele alegeri locale şi de minoritate s-au desfăşurat în toamna anului 1994. Atunci încă nu s-a putut zări nici umbra abuzurilor electorale, care avea să tulbure viaţa publică a minorităţilor în anii 1998 şi 2002. Însă un efect negativ al reglementărilor s-a putut resimţi şi la primul ciclu

electoral, care însă s-a manifestat numai în interiorul comunității, afectând componența reprezentanților noi. Deoarece Legea electorală permite ca organele de reprezentanță locală a minorităților să fie votate nu numai de membrii comunității în discuție – asupra descrierii amănunțite a mecanismelor electorale vom reveni mai târziu – s-a putut constata apariția unui fenomen dăunător, atunci când în reprezentanțele locale ale românilor au ajuns persoane care până atunci nu s-au angajat la un rol deosebit în viața culturală și publică a comunității proprii. Aceștia devenind factori decisivi la formarea Autoguvernării pe Țară a Românilor din Ungaria (AȚRU)[4], au influențat componența forului suprem de reprezentanță națională. Primul semn vizibil și, oarecum, șocant a fost acela când la constituirea consiliului național s-a solicitat ca să se treacă, în decursul ședinței electorilor, la utilizarea limbii maghiare, deoarece mulți dintre reprezentanții comunităților locale nu dispuneau de cunoștințe de limbă, suficiente pentru a participa activ la dezbateri. Apoi, fiind prezenți, ca electori șase dintre membrii prezidiului Uniunii Culturale, organizație națională cu caracter cultural, toate propunerile venite din partea acestora au fost respinse, prin vot majoritar, fără ca atitudinea ostilă să fie argumentată. Consiliul național, adică Adunarea Generală a AȚRU s-a ales de acest for al electorilor. La ședință au fost prezenți 61 de consilieri locali, iar efectivul Adunării Generale a fost stabilit de aceștia la 53. De în urma votării secrete numai opt dintre electorii prezenți nu au ajuns în conducerea națională, printre care s-au găsit și cei șase reprezentanți ai Uniunii Culturale, care fiecare în parte a dus până atunci o activitate remarcabilă în scopuri comunitare și fiecare dintre aceștia este câte un intelectual, cuvântul căruia contează în domeniul de activitate. Până ce au fost respinși directorul unei dintre cele mai buni școli românești, șeful de catedrei de română de la o școală superioară, un artist plastic cu renume internațional, sau un istoric cu rezultate excepționale, recunoscute și în România, au fost votați în forul suprem electori care abia vorbeau românește și care până în acel moment se aflau la periferia vieții comunitare. Deci primele experiențe au fost șocante, pentru că s-a dovedit că prin acest sistem electoral vor putea ajunge la cârma vieții comunitare oameni, care în vechea formă n-au avut nici o șansă ca să ajungă în poziții fruntașe, pentru că comunitatea din care proveneau nu le-a acordat încredere. Însă prin aplicarea principiului „votului universal", electorii prezenți la această adunare nu reprezentau voința românilor din localitatea de proveniență, ci întruneau voturile tuturor concitadinilor, consătenilor lor, care au dorit să voteze, din diferite motive, pe lista românească, indiferent de apartenența etnică a acestora. În 1994 s-au inițiat alegeri pe listele românești în 11 localități și s-au constituit tot atâtea autoguvernări românești locale. Deci la debutul noului sistem de reprezentanță încă nu s-au ivit abuzurile electorale, care peste patru și opt ani, în afara anomaliilor interioare, vor însemna și un pericol exterior.

Organele de presă națională nu manifestă interes

După constituirea primei Autoguvernări Românești pe Țară, problemele ivite nu au avut nici un ecou în presa în limba maghiară din Ungaria, dar nici ziariștii din România nuau reacționat. Aceștia, probabil din insuficienta cunoaștere a comunității românești s-au mulțumit cu simpla prezentare a evenimentelor, relatând despre ele foarte scurt, fără să se mai complice în analize. Explicația atitudinii publicațiilor și a posturilor de radio și tv naționale se regăsește în faptul că problemele interne ale unei comunități atât de mice, foarte probabil nu va interesa publicul interesat de analize, sau dezvăluiri, care îl vizează direct.

Intrarea problemei în circuitul național de informații a fost faptul că au lipsit condițiile ca aceasta să facă obiectul unui subiect jurnalistic, care merita o prezentare mai detaliată.

Reacția presei comunității românești

Însă atât interesul direct și personajele cunoscute vizate, cât și proximitatea spațială și temporară a obligat presa comunității românești ca să nu treacă cu vedere asupra evenimentului. Săptămânalul românilor din Ungaria a relatat pe larg despre Adunarea Electorilor, dar și redacțiile în limba română ale Televiziunii și Radiodifuziunii Maghiare au prezentat, și mai târziu au și analizat subiectul, ce a tulburat viața comunitară. Acest lucru a fost generat și de faptul, că văzând comentariile critice, noua reprezentanță națională, a reacționat foarte ostil la adresa presei scrise și electronice românești. Chiar putem afirma că în acest moment a debutat preocuparea, și de atunci constantă, a AȚRU pentru acapararea pozițiilor de supraveghere directă a presei scrise și electronice.

Pe mai departe, la acest capitol, vom evoca comportamentul emisiunii de televiziune Ecranul nostru, din a cărei redacție face parte și autorul acestei lucrări, deci, parțial, va fi vorba și despre împărtășirea propriilor experiențe. Așadar la ședința evocată s-au filmat toate întâmplările mai importante ale evenimentului și în timpul decurgerii acestora și după ședință s-au realizat interviuri cu electorii prezenți, atât din partea acelora, care mai târziu vor face parte din conducerea AȚRU, cât și cu cei care au fost „eliminați din joc", prin majoritatea voturilor. Deci reportajul realizat la fața locului[5], pe de o parte dispune de o valoare documentară, care cu ajutorul unor metode documentariste, precum este: înregistrarea atmosferei, prezentarea scurtă a personajelor, descrierea împrejurărilor etc., încearcă să reproducă evenimentul prezentat pentru telespectatori, în felul în care aceștia să se simtă părtași celor întâmplate. Pe de altă parte prezintă și părerile participanților despre evenimentele și fenomenele în curs de dezvoltare, sau după întâmplarea acestora. Din acest material televizat s-a evidențiat conturul unei rupturi, care avea să se producă între două părți hotărâtoare ale vieții publice a comunității românești. Într-o parte se afla noua elită politică, creată prin aplicarea Legii pentru minorități, pe cealaltă parte a fisurii se afla majoritatea intelectualilor, preocupați de viitorul comunității și care înainte și-au găsit terenul de lucru în cadrul Uniunii Culturale, organizație care și-a pierdut ponderea de înainte. Odată cu existența acestui sistem paralel conflictele de idei, valori sau pur și simplu de persoane, care înainte trebuia să conviețuiască într-o singură organizație, au ajuns să existe mai departe în două instituții. Acestea, precum s-a dovedit în decursul următorului deceniu, niciodată n-au mai ajuns într-un cadrul instituțional comun. Iar pe parcursul zilelor, săptămânilor și lunilor trecute una după alta, fisura s-a lățit și s-a adâncit, transformându-se într-o prăpastie, iar părțile aflate pe cele două laturi își puteau imagina tot mai greu o colaborare.

În aceste condiții era evident ca presa să prezinte situația și să se adreseze celor două părți, căutând cauzele situației produse și încercând să afle părerea ambelor părți despre viitorul vieții publice, care în cazul unei comunități atât de mici are o importanță majoră. Deci, practic, noul sistem electoral a generat o polemică, în care partea învingătoare s-a așezat pe poziția puterii, iar partea învinsă niciodată nu s-a împăcat cu noua sa situație marginalizată. Deci, oarecum s-a și așteptat implicarea mass-media în problemă, deoarece ea și înainte a manifestat un interes mai profund, decât simpla reproducere a evenimentelor. După alegerea primei reprezentanțe românești la nivelul țării, valurile generate nu s-au limpezit, astfel perioada de o lună după alegeri a fost folosită de redacția „Ecranului

nostru" pentru a colecta informații și mai ales opinii despre starea de fapt. Rezultatul acestei munci a fost prezentat și pe micile ecrane cu o lună după alegerea Autoguvernării pe Țară. În acest reportaj au primit posibilitatea de a se exprima ambele părți implicate direct în conflict, dar și intelectuali, care oarecum priveau de la distanță problemele. Înainte de toate, constatăm că e interesant comportamentul reprezentanților AȚRU, majoritatea refuzând să își exprime opinia și în fața telespectatorilor, fapt pe care a trebuit să-l evidențiem în mai multe rânduri. De altfel, acest comportament respingător față de presă, și prin asta față de alegători, a fost caracteristic reprezentanților Autoguvernării pe tot parcursul celor trei cicluri electorale. Până la urmă. din partea AȚRU s-au angajat la un interviu doar doi consilieri.

Reportajul invocat[6], până la urmă, a fost realizat și a provocat și alte valuri de păreri, schimbate și în cadrul celorlalte organe de presă. Însemnătatea emisiunii constă în faptul că în cadrul acesteia, intelectuali independenți au afirmat pentru prima dată că schisma vieții publice românești s-a produs, pentru că ruperea dintre cele două părți este evidentă. Iar aceasta a devenit atât mai vizibilă, cu cât între cele două părți s-au tras adevărate baricade de instituții. Profesorii universitari, dr. Gheorghe Petruşan și Mihai Cozma au sus ținut că ruperea este produsul noii legi aplicate proaspăt și că asistăm la „direcția falsă a puterii". Conflictul, în loc să se atenueze, o dată cu schimbarea părerilor, s-a adâncit atunci, când unul dintre noii politicieni de minoritate a afirmat că „nu avem nevoie de academicieni". Aceste vorbe niciodată n-au fost iertate personajului respectiv de către intelectualii aflați de cealaltă parte a baricadei. Am evocat acest exemplu, pentru că a marcat primul moment al semnelor concrete, provenite din deficiențele Legii pentru minorități, în special a reglementărilor tehnicii de alegere. Transpunerea în practică a legii a produs un conflict în interiorul vieții comunitare, în urma căruia, în locul unui singur for suprem în cadrul căruia și-au fi putut găsi locul diferitele curente și s-au fi putut confrunta după regulile democratice din societate civică, s-au produs două poluri, aflate în diferite cadre instituționale, iar la împăcarea acestora n-a mai existat nici cea mai puțină șansă.

În privința alegerii modului de prezentare a cazului în fața telespectatorilor am ales forma de reportaj, pentru că reprezentanții AȚRU nu s-au angajat la o confruntare directă cu cealaltă parte, care s-ar fi putut realiza în forma unei discuții în studio. Evident că de confruntarea directă a opiniilor se teme partea, care nu are argumente suficiente de aș-i susține poziția, iar o astfel de emisiune, fără prezența părții opuse nu avea prea mare rost. Până la urmă genul de reportaj de televiziunii la care am recurs a necesitat o precauție sporită, pentru a nu cade în capcana prezentării unilaterale a problemei, oferind posibilitatea în egală măsură expunerii ideilor ambelor părți, iar la întocmirea textelor de comentariu a trebuit să evităm orice fel de manifestare părtinitoare a jurnalistului. În cazul reportajului este mai dificil să ajungem la efectul identic unei discuții „face to face", în care gesturile, reacțiile spontane, mimica fețelor ș.a.m.d. trădează foarte mult din starea emoțională a interlocutorilor, ceea ce poate oferi o îndrumare mai clară privitorului în privința judecării celor comunicate. Mai simplu spus, metacomunicarea vorbitorilor transmite, în cazul unei înfățișări directe, mai multe indicii indirecte despre veritabilitatea și sinceritatea informațiilor, opiniilor sau pozițiilor luate. Deci, din cauza condițiilor independente de noi am fost nevoiți să alegem genul reportajului, care, desigur, ne-a cauzat mai târziu multe neplăceri și comentarii, pentru că puterea, în mod normal din punctul ei de vedere, ne-a considerat prea critici în interpretarea rupturii din cadrul comunității și a neajunsurilor legii. În privința cadrului legal am putut evidenția fără riscul comiterii unei

greşeli, că principalul neajuns al acestuia este că permite participarea la alegerile minoritare oricărui cetăţean maghiari, cu drept de vot, prin aceasta având posibilitatea de a influenţa componenţa autoguvernărilor pe ţară şi oameni, care au prea puţin comun cu comunitatea respectivă.

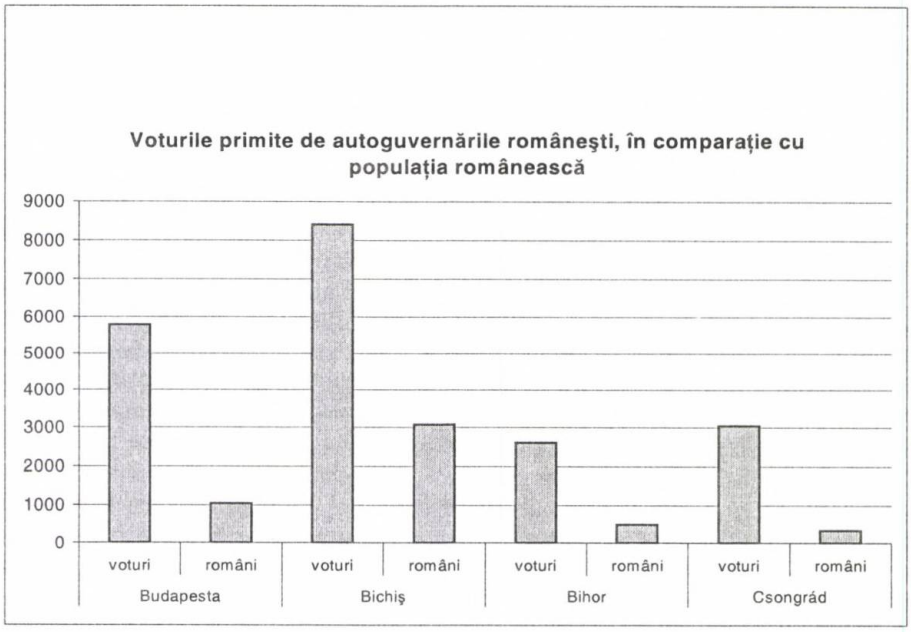
Dar nici pe departe nu aceasta este singura deficienţă a legii. Însă celelalte se vor evidenţia la alegerile din următoarele două scrutine electorale, în anii 1998 şi 2002. Însă, înainte de a trece la cazuri concrete este util să recapitulăm structura sistemului electoral, subliniind punctele slabe, care au permis apariţia tot mai frecventă a abuzurilor.

Pe cine reprezintă autoguvernările de minoritate?

În continuare aş insista doar asupra unui singur element al legii în discuţie, care reglementează condiţiile şi modul de reprezentare a minorităţilor la scară naţională şi locală. Cadrul reprezentării politice s-a conceput prin alegerea aşa numitelor Autoguvernări minoritare, cu care se urmăreşte modelul consiliilor locale, dar în acest caz, aceste consilii mici, care funcţionează paralel cu adevărata administraţie de stat au menirea de a reprezenta interesele unei singure etnii, dintr-o anume localitate. Intenţia iniţială a legislatorilor a fost, ca prin condiţii deosebit de avantajoase, minorităţile să aibă dreptul să participe în procesul aducerii deciziilor care îi vizează. Legislaţia ungară a dorit să asigure aşa numita "discriminare pozitivă", termen juridic cunoscut în practica europeană. După logica discriminării pozitive, grupurile etnice minoritare se află în situaţie dezavantajată faţă de naţiunea majoritară, iar contracararea acesteia se poate realiza prin acordarea unor drepturi suplimentare, astfel asigurând şanse egale în păstrarea identităţii naţionale cu majoritatea cetăţenilor. Autoguvernările locale sunt formate din câte trei sau cinci consilieri, în funcţie de populaţia totală a localităţii şi nu a unor etnici anume. Pentru iniţierea alegerii unei autoguvernări minoritare locale sunt de ajuns cinci cetăţeni cu drept de vot, care îşi manifestă intenţia de a alege o reprezentanţă proprie. Fiecare candidat trebuie să întrunească cel puţin cinci susţinători care îl propune. În fine, în caz dacă lista unei minorităţi obţine 50 sau 100 de voturi, tot în funcţie de populaţia totală a aşezării, alegerea va fi validată de Biroul Naţional Electoral. Membrii acestor consilii locale de minoritate, împreună cu acei consilieri locali care au ajuns în reprezentanţele aşezărilor – alegerea acestora are o tehnică aparte cu care nu ne ocupăm în această lucrare – vor fi electorii minorităţii cu dreptul de a participa cu drept de vot la alegerea forului suprem de reprezentanţă, un fel de mini-parlament al etniei cutare. Electorii se convoacă pentru a constitui forul suprem al minorităţii, care se numeşte Autoguvernare pe Ţară. Adunarea Electorilor va alege din propriile rânduri pe cei, cel puţin 13 şi cel mult 53 de consilieri, care vor exercita, timp de patru ani, reprezentarea comunităţii pe toate planurile ale vieţii publice. Cele două structuri, corpurile locale şi cea pe ţară nu sunt subordonate. Iar cel mai însemnat drept de care dispun este acel drept de acord, prin care – teoretic – nu pot fi eliminate din deciziile locale şi centrale care vizează comunitatea respectivă.

La prima vedere totul pare a fi la locul său. Un sistem care pune în practică discriminarea pozitivă, pretenţie îndreptăţită a minorităţilor luptând zi de zi cu procesul asimilării. Însă una este teoria şi alta este realitatea. Practica de 10 ani, din păcate, nu a confirmat eficienţa sistemului autoguvernamental. În deceniul lăsat în urmă am parcurs trei alegeri, dintre care numai prima a decurs fără vre-un scandal electoral cu răsunet. La alegerile din 1998 şi 2002 s-a dovedit clar că reglementările prea superficiale, după unii prea liberale, lasă loc la nişte abuzuri electorale, care aduc prejudicii grave minorităţilor şi totodată

ştirbesc dreptul lor la autodeterminare. Asupra abuzurilor electorale a fost sesizat în mai multe rânduri şi Parlamentul de către comisarul drepturilor minorităţilor.[7]



Primul scandal electoral s-a produs atunci, când în anul 1998, un grup de ne-români, a acaparat majoritatea locurilor de consilieri din autoguvernările româneşti din sectoarele din Budapesta. Liderul organizaţiei înainte cu patru ani fiind preşedintele unei autoguvernări ai romilor şi văzând că nu va mai avea şanse să-şi păstreze funcţia, s-a dat de român. Toată lumea ştia că este vorba despre o escrocherie grăitoare, totuşi nimeni nu a putut face nimic împotrivă, deoarece totul s-a petrecut în umbra ocrotitoare a legii electorale. Cei care s-au lansat la alegeri spunând că reprezintă românii cu toate că ei nu sunt români n-au încălcat legea, pentru că aceasta nu impune necesitatea apartenenţei la etnia reprezentată. Iar cinci susţinători fiecare dintre noi are chiar şi în cerc de familie. Deci prima greşeală uriaşă a legislatorilor a fost că au creat condiţii prea uşoare de a deveni candidat al unui grup etnic. Nici nu trebuie să te declari aparţinător al minorităţii respective, ci este de ajuns să te angajezi la reprezentarea intereselor acesteia. O a doua lacună esenţială a legii electorale este că reprezentanţele locale ale minorităţilor pot fi votate de orice cetăţean cu drept de vot şi nu numai de alegătorii din etnia grupul etnic respectiv, cu cetăţenie maghiară. La ultimele alegeri am avut fericita ocazie să cunoaştem rezultatul recensământului efectuat cu un an înainte şi raportând numărul voturilor primite de listele româneşti la efectivul comunităţilor în discuţie, am putut ajunge la concluzia că reprezentanţele locale ale românilor, în medie, au fost votate în proporţie de 90% de populaţia majoritară, iar voturile românilor au reprezentat doar o zecime a voinţei electoratului.

Situaţia – cu puţine excepţii – a fost similară şi în cazul altor minorităţi, ceea ce l-a determinat pe comisarul parlamentar al drepturilor minoritare ca să întocmească un raport, în care atrage atenţia legislaţiei asupra situaţiei anticonstituţionale, deoarece Constituţia Ungariei asigură dreptul la autonomie culturală pentru minorităţi, dar în aceste condiţii aceasta este grav ştirbită. Cunoscând realităţile uşor putem ajunge la concluzia că Autoguvernările minoritare se constituie pe o bază juridică deficitară, iar legitimitatea, sau mai precis autenticitatea lor este contestabilă în momentul ce în realitate electorii nu reprezintă opţiunea membrilor comunităţii pe care o reprezintă.

La ultimele două alegeri, după estimări cam 30-40% a electorilor români nu aparţinut comunităţii. Proporţiile variază de la o minoritate la alta, dar este cert că fiecare comunitate este afectată de acest fenomen, care a intrat în conştiinţa opiniei publice maghiare sub denumirea de "etnobusiness".[8]

Falşii români invadează autoguvernările româneşti din sectoarele Budapestei

Conform Legii electorale, desemnările se pot demara cu 15 zile după anunţarea alegerilor locale de către preşedintele ţării. Apoi urmează ca acestea să fie înaintate spre validare Biroului Electoral Central. În această fază de pregătire a scrutinului electoral din anul 1998, precum am putu afla şi din capitolul anterior, s-a evidenţiat o nouă deficienţă esenţială a sistemului electoral, aplicat în cazul minorităţilor. Candidat pentru locurile din autoguvernările locale poate fi oricare cetăţean maghiar care, printr-o declaraţie, înaintată în scris, se angajează la reprezentarea intereselor unei anume minorităţi. Aflând că nu există nici măcar condiţia apartenenţei la grupul etnic respectiv, s-a lansat la alegeri o organizaţie înregistrată la tribunal cu doar câteva luni înaintea scrutinului, sub denumirea de Uniunea Democratică Maghiaro-Română, ai căror membrii erau persoane absolut necunoscute în faţa românilor din Ungaria. Ba mai mult aceştia nu şi-au dezvăluit identitatea, doar după alegeri, atunci când erau nevoiţi să se dea pe faţă, pentru că constituirea consiliilor locale se face în public. Şi ceea ce înainte se bănuia numai, după data de 20 octombrie a devenit certitudine. În cele 15 sectoare ale capitalei, în care s-au iniţiat alegeri de autoguvernare românească, numai în trei s-a ales câte un corp local din români autohtoni, celelalte 12 sectoare fiind invadate de candidaţii UDMR[9]. După o muncă de investigaţie de mai multe luni, am putut afla despre adevărata identitate a acestor români falşi, despre care s-a aflat că sunt marionetele unui singur personaj, care a mişcat toate firele. Papp Zoltán în perioada de 1994-98 a fost preşedintele Autoguvernării Minoritare a Romilor din sectorul XV, iar de data aceasta a fost ales ca român în sectorul X al Budapestei. Acesta, aflând înaintea alegerilor că românii autohtoni vor iniţia alegeri numai în trei sectoare, s-a gândit că va avea şanse de a întruni câte 100 de voturi în celelalte sectoare şi astfel va putea, cu vot majoritar să constituie şi Autoguvernarea Românească pe Capitală, care se alege în mod identic cu reprezentanţa naţională. Iar ca să fie liniştit că are oameni de încredere, în poziţiile cheie şi-a aşezat pe proprii membri de familie. În sectorul X el îndeplinea postul de preşedinte, iar nevastă-sa pe cel de vicepreşedinte, iar ca tabloul să fie complet, unul dintre membrii corpului de reprezentanţă românească era fiul său, iar celălalt, un apropiat al familiei. La constituirea acestei autoguvernări pe sector, a fost prezentă şi camera de luat vederi a redacţiei în limba română a Televiziunii Maghiare şi spre cea mai mare surprindere a noastră, capul reţelei a fost dispus pentru prima oară ca să ne acorde un interviu. Iar pentru că a fost vorba despre un personaj cheie în toată afacerea, pe care l-am „vânat" de mai multe luni în şir, interviul realizat cu acesta a fost

difuzat[10] aproape integral, lucru care a şi avut efectul scontat, stârnind indignarea unei întregi comunităţi. Mai târziu, s-au organizat rând pe rând şedinţele de constituire ale autoguvernărilor de sector, la majoritatea cărora, fiind publice, am participat şi noi, realizând un amplu reportaj, care a înregistrat cu metode documentariste nişte momente înfiorătoare, când corpul reprezentanţei "româneşti" le-a interzis românilor veritabili să se exprime româneşte, pe motivul că nu toţi înţeleg. Imaginile redacţiei noastre, mai târziu au fost preluate şi de emisiunile în limba maghiară ale postului naţional, iar reportajul integral a fost difuzat şi de Televiziunea Română. Prin intermediul acestuia a putut afla pentru prima dată opinia publică din ţara mamă despre modul de reprezentanţă minoritară a românilor din Ungaria. Mai jos, redăm textul transcris al emisiunii din 18 noiembrie 1998 a Ecranului nostru.

Capul reţelei în faţa camerei de luat vederi

Studio: Comunitatea românească din Ungaria a luat la cunoştinţă cu surprindere că în urma alegerilor locale şi de minoritate, desfăşurate la 18 octombrie a.c., faţă de cele 12 autoguvernări româneşti de până acum, s-au constituit 33 de autoconduceri de acest gen. Surprinderea a fost şi mai mare, atunci când s-a aflat că dintre cei 75 de deputaţi ai sectoarelor din capitală, doar 15 reprezintă comunitatea românească tradiţională din Ungaria. 60 de membrii, împărţiţi în 14 sectoare ale Capitalei, nu aparţin comunităţii noastre. Legea pentru minorităţile naţionale şi etnice din Ungaria, defineşte doar tehnica alegerilor de minoritate, însă nu prescrie ca candidaţii în reprezentanţa minoritară să aparţină minorităţii respective. Despre această lege s-a spus că a fost aprobată pentru a servi interesele minorităţilor naţionale, care sunt definite prin faptul că ele să trăiască de cel puţin de un veac pe aceste meleaguri, să aibă o limbă proprie şi tradiţii culturale. Totuşi acest cadru juridic a permis ca din cei 167 de electori, la constituirea Autoguvernării Româneşti pe Ţară, 67 să fie de altă naţionalitate decât cea românească. Suntem în perioada constituirii autoguvernărilor locale, în care am filmat în mai multe sectoare ale capitalei.

Comentariu: Redacţia noastră a fost prezentă în cinci sectoare din capitală la constituirea autoguvernărilor româneşti, respectiv la înmânarea mandatelor pentru consilierii acestora. Astfel am dat de 19 consilieri necunoscuţi de comunitatea noastră. Majoritatea acestora este membru în Uniunea Democrată Maghiaro-Română. Aceasta este asociaţia, care în timpul campaniei electorale a refuzat în mai multe rânduri să informeze opinia publică despre intenţia sa. Conducătorul organizaţiei, Papp Zoltán este şi preşedintele autoguvernării româneşti din sectorul X. În acest sector vicepreşedintele este soţia domnului Papp, iar printre consilieri îl regăsim pe fiul lor Papp László. Familia Papp, prin celălalt fiu al acesteia este reprezentată şi la Újpest, un alt cartier al Budapestei.

Papp Zoltán[11]: În 14 locuri am lansat candidaţi pentru autoguvernările de minoritate. Cred că este clar că în 10, respectiv în 11 locuri, vom dirija activitatea autoguvernărilor româneşti. Mai bine zis nu uniunea noastră dirijează, pentru că fiecare corp local este independent. Dar o să sprijinim funcţionarea acestora, deoarece scopurile autoguvernărilor de minoritate ale noastre şi ale Uniunii Democratice Maghiaro-Române sunt aceleaşi. La început trebuie să asigurăm condiţiile de funcţionare pentru autoguvernările de minoritate.

Comentariu: Asemănător sectorului X, consilierii autoguvernării româneşti nici în cartierul XIV nu vorbesc româneşte. În pofida faptului că Papp Zoltán îi consideră membri ai organizaţiei sale, aceştia susţin că nu reprezintă uniunea.

Reporter: Cum a venit ideea ca să porniţi la alegeri ca un candidat român?[12]

Báder Dezső: Din păcate nu vorbesc românește. N-am avut ocazia ca să învăț românește.[13]
R.: În acest caz să continuăm ungurește. Cum a venit ideea ca să porniți la alegeri pentru o autoguvernare de minoritate românească?
B. D.: De la mai mulți am auzit că în acest cartier trăiesc destul de mulți români și nu au o autoguvernare de minoritate. Deci ar fi bine să pornim la alegeri! Poate reușim...
R.: Ați spus că mai mulți v-au rugat. Cine au fost aceștia?
B.D.: Câțiva din minoritatea țigănească ne-au rugat să pornim, ca să aibă și românii, știu eu..., o organizație culturală.
R.: Ce fel de informații aveți despre românii din țară?
Dr. Román Imréné[14]: Până ce nu ne-au rugat să ne lansăm la alegeri abia am știut câte ceva despre existența lor. Informații precise nici în ziua de astăzi nu avem.
Comentariu: În sectorul VII Societatea Culturală a Românilor din Budapesta are patru reprezentanți în autoguvernarea românească. Printre membri acestei asociații găsim numeroși intelectuali, care au un rol important în viața culturală a comunității românești. Ca norocul, în acest cartier cu puternice tradiții românești – aici se află imobilul Gojdu și capela de un secol al românilor din Capitală – românii sunt reprezentați, în majoritate, de oameni cunoscuți comunității noastre. Singura excepție o face Szabó Albertné, o doamnă care nu se consideră româncă, totuși ar dori să reprezinte interesele românilor localnici.
Dr. Szabó Albertné[15]: Accentuez, atunci când am pornit la alegeri n-am știut care-i situația. Legea nu interzice ca să se lanseze un maghiar. Accentuez, legea ne permite.
R.: Legea pentru minorități v-a permis ca acum patru ani, în anul 1994 să porniți la alegeri ca un reprezentant al țiganilor, iar acum, în 1998, ca un susținător al românilor. De ce doriți să-i reprezentați pe români?
Papp Zoltán: Vă mulțumesc frumos. Chiar de la început m-am așteptat la această întrebare. Aș dori să răspund la ea. De fapt, eu, sau familia mea este originară dintr-o zonă limitrofă cu România. Înaintașii mei au venit din România, dar nu am cercetat când. Din păcate, pe mine nu m-au învățat românește. Cred că după o anumită perioadă familia noastră s-a asimilat puțin în societatea maghiară, dar rădăcinile noastre sunt în România. Eu m-am născut la Cenger, în zona Sătmarului, unde și acum am rude și frați. Din partea tatălui meu am o identitate dublă... Avem în familie și sânge de țigan. Dintre părinții tatălui meu, unul a fost țigan. Însă din partea mamei mele am origini românești. De fapt am o dublă identitate. Așa cred că între români sunt destui, care vor să reprezinte interesele etniei. După părerea mea, sunt chiar prea mulți, care doresc să fie regi. Și atunci am zis, ca să decidă ei între ei. Iar, pentru că în Ungaria minoritatea românească nu prea este reprezentată, la nivel național, în această situație grea doresc s-o ajut. O să și fac acest lucru.
Dr. Maria Berényi[16]: Nu înțeleg cum poate permite Legea pentru minorități și cea electorală, ca printr-o metamorfoză, oricare cetățean ungar să se declare aparținător oricărei minorități. Dacă în următorul ciclu electoral nu se va modifica cadrul legal, dacă nu va face nimic parlamentul, președintele țării sau primul ministru, sau dacă celelalte minorități nu își vor ridica cuvântul, actualele legi vor fi atât de dăunătoare, încât nu numai românii, dar și celelalte minorități vor fi expuși – poate fără intenție – accelerării procesului de asimilație.
Comentariu: În autoguvernarea românească din sectorul II au fost aleși membrii Societății Culturale a Românilor din Budapesta fără ca să aibă contracandidați. În sectorul V., pe lângă cei patru români a fost ales un consilier necunoscut de românii. În cea mai grea situație se află acei doi reprezentanți ai Societății Culturale, care, în sectorul XI, au

ajuns în acelaşi corp cu trei membri ai Uniunii Democratice Maghiaro-Române. Şedinţa constitutivă a avut numai două puncte pe ordinea zilei: alegerea autentificatorului de proces verbal, respectiv a vicepreşedintelui şi al preşedintelui.

Atmosfera şedinţei (Ştefan Frătean duce o luptă verbală cu cele trei reprezentante ale UDMR):

– La şedinţa de constituire a autoguvernării româneşti să vorbim în limba noastră maternă, româneşte. Solicit ca în această limbă să se desfăşoare şedinţa şi întocmirea procesului verbal.

– Aş dori să vorbesc ungureşte. Când ne-am angajat la reprezentare nu era impusă condiţia cunoaşterii limbii române. Suntem trei, care nu vorbim româneşte... Poftiţi!

– Suntem în Ungaria, în sectorul XI al Capitalei. Reprezentăm românii de aici. Să vorbim ungureşte!

– Ca un om care se angajează la reprezentarea minorităţii române, nu credeţi că munca acestui corp ar trebui să se desfăşoare în limba română?

– Da, putem s-o facem.

– Adică nu ne putem permite, deoarece eu unul pot să vorbesc româneşte, dar Dumneavoastră nu o să înţelegeţi.

– Dacă cineva dintre oaspeţii şedinţei are nevoie de translator o să rugăm pe cineva ca să traducă. Să introducem în ordinea zilei acest punct?

– Ţin să vă atrag atenţia că Legea pentru minorităţi ne asigură dreptul de a folosi limba noastră maternă. Consider deosebit de ciudat că o autoguvernare, accentuez, o autoguvernare care se angajează la reprezentarea intereselor unei minorităţi nu asigură acest drept elementar.

– Poate vă amintiţi că şi în Parlament a fost o problemă ca să vorbească cineva ungureşte, sau cum... În altă limbă...

– Aceasta este şedinţa de constituire a autoguvernării româneşti.

– Cine votează pentru acceptarea propunerii, conform căreia autentificatorul procesului verbal să fie Ambrózy Éva, iar şedinţa să se desfăşoare în limba maghiară? (Votează pentru cele trei reprezentante ale UDMR.)

– Cine votează contra? (Cei doi reprezentanţi ai Societăţii Culturale ridică mâna.)

– Problema noastră nu este una personală.

– Constat următoarele: cu trei voturi pentru şi cu două contra, autentificatorul procesului verbal este Ambrózy Éva.

– Pentru că numai de acum înainte se va întocmi procesul verbal, vă rog frumos ca în el să figureze următoarele: La şedinţa de constituire, doi dintre consilieri, cei doi susţinuţi de Societatea Culturală a Românilor din Budapesta, au solicitat ca şedinţa să se desfăşoare în limba maternă, adică româneşte.

Ştefan Frătean[17]: Pentru noi, consilierii români ajunşi în autoguvernarea din sectorul XI, dar afirmaţia este valabilă şi pentru celelalte sectoare din Budapesta cu o situaţie asemănătoare, a însemnat o problemă de conştiinţă ca să participăm şi cu prezenţa noastră să legitimăm prezenţa consilierilor, care poate în esenţă erau conduşi de bunăvoinţă, însă nu şi-au ales cu bunăvoinţă instrumentele de realizare a scopurilor lor. Deci a fost o problemă morală pentru noi, dacă este bine să legitimăm constituirea autoguvernării cu prezenţa noastră la şedinţă. Până la urmă am hotărât să vedem din interior situaţia produsă şi să nu renunţăm imediat la mandatul obţinut. Am încercat să sesizăm în acest fel această situaţie umilitoare pentru comunitatea românească din Ungaria.

Şedinţa de constituire (atmosferă)[18]:

– Nu cunosc deloc organizaţia Dumneavoastră. Până la ora actuală nu v-am întâlnit niciodată în viaţa publică românească din Ungaria. Înainte ca să luăm pe ordinea zilei decizia asupra persoanei preşedintelui, vă rog frumos ca să faceţi cunoscut programul reprezentat de Dumneavoastră? Ştim că o se cereţi şedinţă cu uşile închise, însă cred că este dreptul elementar al tuturor participanţilor, al tuturor românilor din Ungaria, în numele cărora Dumneavoastră aţi apărut în viaţa publică, ca să cunoască programul pe care doriţi să-l realizaţi. Poate v-am sprijini dacă l-am cunoaşte! Deci, propun ca înaintea votării să facem cunoştinţă cu programul Dvs. Şi cu menirea, pe baza căreia v-aţi angajat să fiţi adepţii cauzei şi consilieri în autoguvernarea minoritară.

– Vă întreb încă o dată, dacă acceptăm următorul punct de pe ordinea zilei, care este alegerea preşedintelui şi vicepreşedintelui autoguvernării româneşti, respectiv autentificarea datelor personale? Vă întreb dacă acceptăm acest punct al ordinei de zi?

– Vă rog să votăm asupra propunerii mele!

– Nu ştiu să vă spun cine va fi preşedintele, atunci toată lumea ...

– Bineînţeles, şi noi vi-l prezentăm pe al nostru.

– Aş dori să vă informez că preşedintele uniunii noastre a acordat un interviu de o oră. Dânsul a spus totul despre noi. Altceva nu vă pot spune. Trebuie să vă uitaţi la televizor şi să-l ascultaţi.

– Insist ca să votăm asupra propunerii mele. Înainte de a solicita şedinţă închisă, înainte de a decide în problema acestor funcţii, rog ca fiecare dintre noi să-şi prezinte programul, să ne spună de ce s-a angajat ca să fie deputat.

(Intervine Papp Zoltán, aflat în rândul spectatorilor.)

– După părerea mea, celelalte vorbe să le lăsăm pe mai târziu! Că doriţi proces verbal şi în limba română, este în regulă. Bineînţeles, aveţi tot dreptul... Dar acum s-a decis ca să vorbiţi ungureşte şi procesul verbal să se întocmească în limba maghiară. Propun domnului din partea Biroului Electoral şi decanului de vârstă ca să nu acorde cuvânt în alte probleme, să ţină riguros la punctele de pe ordinea zilei. Deocamdată, la această şedinţă nu trebuie să se discute despre altceva.

(Ştefan Frătean insistă asupra celor propuse de dânsul.)

– Îi rog cu cea mai mare stimă pe acei deputaţi, care nu reprezintă scopurile definite în Legea pentru minorităţi – fac asta în numele românilor din Ungaria – ... îi rog să demisioneze! Să acorde posibilitatea reprezentanţilor comunităţii româneşti autohtone, formată ca rezultat al unui proces istoric, ca să se autoreprezinte. Probabil că ştiţi şi Dvs. foarte bine că în sectorul XI al Capitalei, Societatea Culturală a Românilor din Budapesta a lansat cinci candidaţi. Numărul acestora este suficient ca să se constituie autoguvernarea românească şi în acest sector. Vă rog frumos ca să fiţi înţelegători şi să cântăriţi posibilitatea de a asigura loc reprezentanţilor comunităţii româneşti, vorbitorilor de limba română, celor care s-au angajat la reprezentarea comunităţilor româneşti istorice! Solicit ca să votăm asupra acestei propuneri! Repet, să amânăm şedinţa de constituire a autoguvernării româneşti din sectorul XI. Cei care nu reprezintă spiritul legii şi comunitatea autohtonă să cântărească acceptarea, sau renunţarea mandatului! Îi rog cu cea mai mare stimă să-şi înainteze demisia şi să acorde posibilitatea candidaţilor români ca să ajungă în corpul lor de reprezentanţă.

– Acceptăm ca să intre pe ordinea zilei propunerea colegului Dvs., Ştefan Frătean, ca să amânăm şedinţa de constituire?

– Nu.
– Cine votează pentru?
(Ridică mâna cei doi români: Ştefan Frătean şi Alexandru Ţârlea.)
– Contra.
(Votează cele trei consiliere, care nu vorbesc româneşte.)
Comentariu: - Pentru timpul alegerii funcţiilor de conducere s-a declarat şedinţă închisă.
Atmosferă (una dintre consiliere spune):
– Vrem şedinţă închisă.
Comentariu: - Cele trei consiliere susţinute de uniunea lui Papp Zoltán, nu au îngăduit nici o funcţie pentru reprezentanţii Societăţii Culturale. După şedinţă am aflat că preşedintele este Ambrózy Kirisztina Gabriella, iar vicepreşedintele Szeleczky Lidia. Doamna preşedinte a refuzat categoric declaraţia solicitată.
Atmosferă(Ambrózy Krisztina spune la ieşire din sală):
– Nu mă declar.
(Declaraţii după şedinţa de constituire)
dr. Maria Berényi, preşedintele Societăţii Culturale a Românilor din Budapesta:
Mă bucur pentru că presa scrisă şi electronică au solidarizat cu noi. De asemenea, au venit să ne îmbărbăteze şi reprezentanţii unor instituţii româneşti. Aceştia au putut vedea cu ochii lor, ce se întâmplă la Budapesta. Una este ca să auzi, sau să citeşti despre cele petrecute şi alta este să simţi personal atmosfera. Este, cel puţin curios să vezi cum a fost ignorat total acel Ştefan Frătean, care de la grădiniţă până la universitate a parcurs toate treptele de învăţământ în limba română, care a fost fondatorul emisiunilor româneşti la radio şi la televiziune. La această şedinţă, pur şi simplu, nu l-au băgat în seamă. Celălalt consilier al nostru, Alexandru Ţârlea, la fel a terminat facultate în limba română. Au fost ignoraţi doi dintre cei mai de încredere oameni de ai noştri. Nu pot să-mi dau seama ce se întâmplă aici.
Ştefan Frătean: Mă întristează ceea ce s-a întâmplat aici, dar şi tot procesul ce a condus până la acest moment. S-a ştiut de mai mult că se vor angaja la reprezentarea românilor indivizi, care nu aparţin comunităţii noastre. Se iveşte întrebarea: De unde ştim că nu sunt români? Ei singuri declară că nu sunt de naţionalitate română. Deci este de prisos chiar şi formularea întrebării. Nu este logic şi etic ca să se angajeze la reprezentarea comunităţii noastre un neromân. Normal că se poate angaja cineva şi din afara comunităţii noastre la susţinerea cauzei românităţii, dar nu în felul acesta, ca să se pună în funcţiile de conducere, într-un sistem creat pentru noi.
Dr. Maria Berényi: La Budapesta au fost aleşi 75 de consilieri în autoguvernările româneşti, dintre care numai 15 sunt români. Toată lumea poate să cugete asupra faptului că ce se va întâmpla la Budapesta, atunci când se va constitui autoguvernarea pe Capitală. Reprezentanţii Societăţii Culturale vor fi prezenţi. Ne vom spune părerea şi vom acţiona conduşi de conştiinţa noastră şi ne vom folosi de toate posibilităţile legale. Ştim că nu avem nici o şansă, dar ne vom linişti numai dacă ne vom putea spune părerea în româneşte. Vom atrage atenţia forurilor europene, ungureşti şi a celor din România asupra faptului că ce se întâmplă la noi. Ne vom adresa tuturor statelor preocupate să aibă legi, care stau în apărarea culturilor şi a limbilor minoritare. Societatea Culturală protestează la comisarul drepturilor minorităţilor, la primul ministru şi la preşedinţii de stat din Ungaria şi România. Vom face tot posibilul ca să se cunoască în lume, că ce ni se întâmplă în pragul noului mileniu. Noi, românii autohtoni nu avem şansa ca să ne constituim repre-

zentanţa noastră pe Capitală, deşi aceasta a fost inventată de legislatori pentru ocrotirea limbii şi culturii noastre româneşti.

Studio: Societatea Culturală a Românilor din Budapesta, Autoguvernarea pe Ţară şi Uniunea Culturală a Românilor din Ungaria, respectiv Autoguvernarea şi Asociaţia Culturală a Românilor din Seghedin au elaborat câte-o declaraţie de protest, în care argumentează pentru soluţionarea problemei prezentate, menţionând că actualul sistem electoral aduce prejudicii inestimabile românilor autohtoni. Declaraţiile au fost înaintate deja către oficialităţile. Asupra acestor sesizări vom reveni într-o emisiune din viitor.

Realizarea documentarului

Reportajul de mai sus a fost realizat după o muncă de investigaţie ce a durat mai multe luni. Alegerile locale şi de minoritate au avut la mijlocul lunii octombrie, iar despre candidaţii neromâni s-a aflat încă din luna august, atunci când s-au iniţiat alegerile de minoritate. Redacţia Ecranul nostru a încercat în mai multe rânduri ca să contacteze enigmatica Uniune Democratică Maghiaro-Română, dar conducătorul şi membrii acesteia ori de câte ori au fost solicitaţi să stea în faţa camerei de luat vederi au respins colaborarea, deşi ei s-au angajat la o funcţie publică. Prin urmare, emisiunea a putut trata şi prezenta situaţia în curs de dezvoltare prin mijloace indirecte, solicitând părerea membrilor comunităţii şi a organelor româneşti din Ungaria, care, şi ele stăteau nedumerite în faţa fenomenului. În programele premergătoare alegerilor s-au prezentat listele candidaţilor, cu menţiunea că între numele acestora se află şi multe necunoscute pentru comunitatea autohtonă. În prima emisiune de după alegeri s-a publicat componenţa autoguvernărilor româneşti din diferitele localităţi, dar şi atunci au fost respinse solicitările noastre de interviu. Pentru depistarea identităţii personajelor în discuţie ne-au stat în ajutor atât organe guvernamentale, cât şi unele dintre cele locale. În pofida tuturor strădaniilor noastre, până la momentul şedinţelor de constituire nu ne-am putut întâlni personal cu nici unul dintre candidaţii UDMR, deşi cu mulţi viitori consilieri din rândul organizaţiei am vorbit la telefon şi am colectat informaţii, ce mai târziu ne-au ajutat în realizarea materialelor. Un moment cheie a fost ca să aflăm din timp data şedinţelor de constituire în sectoarele în care printre candidaţi nu se aflau români autohtoni. Fiind o redacţie care realizează emisiuni săptămânale, de tip magazin, comandarea tehnicii şi a echipei de filmare trebuie făcută, cel puţin cu o săptămână înainte de deplasare. Având în vedere aceste condiţii neam adresat primăriilor ca să ne informeze, imediat ce află data primelor şedinţe. Fiind vorba despre 12 sectoare, ne-am dat seama că nu putem fi prezenţi la toate reuniunile de acest gen, prin urmare am stabilit priorităţile. În perioada de dinainte de alegeri am aflat că personajul cheie, care mişcă firele este preşedintele UDMR, Papp Zoltán. Aflând despre faptul că o bună parte a candidaţilor este de origine romă, în decursul muncii noastre de investigaţie am cerut şi ajutorul colegilor noştri de la emisiunea dedicată comunităţii ţigăneşti. Aceştia ne-au informat că personajul principal al nostru în perioada de 1994-98 a fost consilier în autoguvernarea romilor din sectorul XV. Preocuparea principală a noastră a fost ca să colectăm cât mai multe informaţii, ce vor putea fi utile în perioada de filmare. În această parte a pregătirilor ne-au fost de ajutor foarte mulţi dintre candidaţii români, pe care îi cunoşteam deja, astfel încât în ziua constituirii autoguvernării româneşti din sectorul X am dispus de suficiente informaţii ca să stăm de vorbă pregătiţi cu Papp Zoltán, care în mod surprinzător a colaborat cu noi fără să încerce ca să evite declaraţia. Deci primul nostru obiectiv a fost ca să filmăm în sectorul X.

Apoi ne-a preocupat ca să prezentăm cazuri diferite: sectoare în care consilierii provin numai din UDMR, sectoare în care organizația condusă de Papp să fie în majoritate față de reprezentanții românilor indigeni și ședințe de constituire la care persoanele cunoscute comunității se află în majoritate, față de românii falși. Luând în considerare aceste premise am ales sectoarele IV, X, XI și XIV, în acestea aflând prototipurile diferitelor situații. În primele două dintre acestea se aflau numai reprezentanți UDMR, iar la alegerea sectorului IV a contribuit faptul că în acest sector a fost ales Papp Zoltán jr., fiul mai mare al familiei Papp. Ulterior ne-am putut bucura de această alegere, care s-a dovedit o intuiție bună, pentru că prin acest sector am putut demonstra, mai mult prin imagini, că este vorba despre o rețea de afaceri, pentru că aproape toți consilierii de aici trăiau din ajutor de șomaj, care de acum înainte s-a completat cu indemnizația de consilier. Deși niciodată n-am reușit să demonstrăm cu probe, totuși putem deduce că membrii rețelei au transmis un anumit procentaj din venitul dobândit în acest fel capului familiei. Însă nefiind acoperiți cu probe, această precizare nu am făcut-o în materialele prezentate despre subiect.

Fiind vorba despre ședințe trebuia să ne pregătim pentru înregistrarea sunetelor și imaginilor acestora, mai ales că ne-am putut aștepta și la situații imprevizibile. La acest capitol ideal ar fi fost să dispunem măcar de două camere de luat vederi, însă condițiile materiale și tehnice ne ne-au permis acest lucru, deci trebuia să pregătim cameramanul și sunetistul dinainte pentru situațiile spontane. Apoi, ne-am putut aștepta ca personajele respective să nu fie dispuși pentru o colaborare și să dispară după ședință, până ce reporterul stă de vorbă cu un alt interlocutor. Prin urmare, în cazurile în care ne-am putut permite am fost prezenți cu doi reporteri. În timp ce unul lua interviurile, celălalt îi ținea de vorbă pe ceilalți interlocutori potențiali.

După ce s-au întreprins filmările, în faza de montare, aș remarca o singură dificultate majoră, pe care am reușit s-o înfruntăm, mulțumită materialului brut destul de cuprinzător. O ședință de acest gen a durat câte o oră, sau o oră și jumătate, deci trebuia să folosim numai părțile cele mai interesante și spectaculoase ale acestora, dar în același timp am încercat să păstrăm atmosfera generală a evenimentului, punctând numai intervențiile mai importante ale personajelor. Acest lucru a reușit cel mai mult și a fost cu cel mai profund efect asupra telespectatorului, în cazul sectorului XI, în care Ștefan Frătean, aproape pe tot parcursul ședinței a înfruntat singur atitudinea respingătoare, venită din partea concurenței. În reportaj am folosit intervențiile într-o majoritate covârșitoare, pentru că aici s-a iscat cel mai mare conflict dintre părți, fostul nostru coleg de breaslă reușind să provoace o discuție, ce a demonstrat excelent lacunele legii.

Aprecierea calității materialului prezentat și analizat nu poate fi o întreprindere la care mă pot angaja, deoarece semnatarul acestei lucrări a fost printre realizatorii acestuia. La acest capitol putem consemna doar atât: reportajul a reprezentat o sinteză a materialelor de televiziune, filmate și prezentate în a doua parte a anului 1998. În el s-au folosit atât secvențe deja prezentate în câte un material mai scurt, cât și părți inedite. Probabil că valoarea ei documentară a făcut, ca să fie preluat în unele cazuri parțial, dar și integral, de emisiunile în limba maghiară ale Televiziunii Maghiare. În această perioadă a prezentat pentru prima oară fenomenul abordat și presa din România. Mulțumită colaborării permanente cu Studioul Regional din Timișoara al Televiziunii Române, mai unele dintre materialele noastre realizate despre această problemă au fost preluate și de postul public românesc, prezentarea situației ajungând astfel și în fața telespectatorilor din țara mamă.

Românii din Ungaria, şoarece de laborator al Legii pentru minorităţi

Evenimentele invocate aveau să fie numai premergătoare ale unor scandaluri electorale, care au împins comunitatea românească spre centrul atenţiei, atât a opiniei publice de minoritate, cât şi a legislatorilor. Evoluţia situaţiei a constituit subiectul presei scrise şi electronice româneşti din ţară, dar starea de fapt a produs îngrijorări şi altor minorităţi, care încă nu erau afectate de asemenea cazuri, cel puţin nu în măsura în care românii au fost afectaţi. În primele două luni ale anului următor a venit rândul şedinţelor de constituire la nivel de Capitală şi la cel naţional. Scandalul doar în 1999 avea să ia proporţii, pentru că românii budapestani, fiind indignaţi de ceea ce li s-a întâmplat, au ales strategia rezistenţei pasive. Au luat parte la şedinţa de constituire, fără să se înregistreze la Biroul Electoral Naţional. Datorită boicotului Societăţii Culturale a Românilor din Budapesta, electorii celeilalte părţi n-au fost suficienţi la număr ca să se constituie consiliul pe Capitală, deoarece pentru aceasta era nevoie de prezenţa a cel puţin 75 la sută plus un elector. Acelaşi lucru s-a întâmplat şi la şedinţa repetată, iar legea prescrie că după două încercări eşuate, minoritatea în cauză îşi pierde dreptul la constituirea autoguvernării pe Capitală. Reprezentanţii Societăţii Culturale au ales acest comportament pasiv, pentru că au considerat că este mai bine ca să nu existe o reprezentanţă generală la Budapesta, decât ca aceasta să fie alcătuită de elemente străine pentru comunitatea românească.

Rezistenţa pasivă a românilor autohtoni a precipitat evenimentele, ele conducând spre o criză generală a întregului sistem autoguvernamental. La puţin timp după încercările de prisos, au urmat tentativele de constituire a Autoguvernării pe Ţară. Dar, ca răspuns la atitudinea respingătoare a reprezentanţilor Societăţii Culturale ceea ce s-a putut, oarecum, anticipa, s-a şi întâmplat. Electorii UDMR, dirijaţi de Papp Zoltán, constituind aproape 40 la sută din totalul numărului consilierilor locali, îndreptăţiţi ca să aleagă componenţa forului naţional, se aflau în situaţie cheie în momentul în care reglementările alegerii AŢRU sunt identice cu cele din Budapesta. A fost nevoie de prezenţa electorilor în proporţie de cel puţin 75 la sută, ceea ce nu se putea realiza decât în colaborare cu UDMR. Electorii reprezentând comunitatea indigenă, fiind conştienţi de gravitatea stării de fapt, au pus la o parte neînţelegerile provenite încă din ciclul electoral precedent şi au format o singură platformă, împărţind locurile din Adunarea Generală a AŢRU încă înaintea şedinţei constitutive. Acest lucru a fost necesar pentru că cazul perpetuării conflictelor interne ale comunităţii s-ar fi putut întâmpla ca din ele să profite electorii, care nu aveau nimic în comun cu particularităţile culturale şi lingvistice româneşti din Ungaria. Însă strategia comună nu s-a aplicat niciodată, pentru că răspunsul UDMR la întâmplările din Capitală a fost pe măsură. În luna februarie a anului 1999 am asistat la acelaşi circ electoral.[19]

La prima încercare, care a avut loc la Giula[20], din cei 60 de electori ai UDMR, doar trei-patru[21] au fost prezenţi. Deci era nevoie de o a doua tentativă. Biroul Electoral Naţional de această dată nu a mai convocat şedinţa la Giula, ci locul acesteia l-a stabilit în Capitală, şi prin această decizie înlesnind venirea electorilor din Budapesta, din cauza cărora a eşuat la prima încercare constituirea Autoguvernării pe Ţară. Dar cu toată precauţia Biroului, care probabil că era atenţionat de Guvern despre importanţa reuşitei, nici pentru a doua oară nu s-au adunat cei 75 la sută din numărul total al electorilor. Nu a reuşit nici cu toate eforturile autorităţilor, care văzând că la ora stabilită numărul electorilor prezenţi nu va fi suficient pentru constituire au amânat termenul sosirii la şedinţă, dând anunţ la posturile naţionale de radio şi televiziune, îndemnându-i pe consilierii locali absenţi la

revizuirea poziției lor pasive. În pofida acestor eforturi, a eşuat şi pentru a doua oară constituirea AȚRU.[22] Gravitatea situației a constat în faptul că Legea pentru Minorități[23] nu permite decât două şedințe constituante, iar dacă la acestea nu vor fi prezenți electorii în număr suficient minoritatea vizată îşi pierde dreptul la constituirea reprezentanței naționale, putând să-l redobândească numai după următoarele alegeri, deci peste patru ani. În aceste condiții AȚRU, după o funcționare continuă de patru ani s-a desființat, toate averile acesteia, ajungând sub administrarea Trezoreriei de Stat.

Întâmplările au stârnit cel mai răsunător scandal politic, de la intrarea în vigoare a Legii pentru Minorități. Indignarea comunității româneşti autohtone era cu atât mai justificată, cu cât românii au participat la procesul electoral într-un număr maxim, formarea forului românesc național fiind împiedicată de indivizi neaparținători etniei româneşti. Guvernul Ungar, în acea perioadă format din două partide de dreapta – Fidesz MPP (Uniunea Tinerilor Democrați) şi MDF (Forumul Democrat Ungar) – s-a aflat într-o situație destul de delicată, fiind susținătorul vehement al drepturilor etnicilor maghiari din afara Ungariei, în propria țară nereuşind să aplice legea în beneficiul micii comunități româneşti.

Electorii români şi-au exprimat părerile atât în presa electronică, cât şi în cea scrisă a comunității, iar de la cele două şedințe constitutive n-au lipsit nici organele de presă naționale române şi maghiare. „Nu este nevoie de nici un fel de comentariu, această situație este umilitoare pentru românii din Ungaria. Cred că ar trebui să ne întoarcem la formele noastre organizatorice de înainte, la asociații civile şi la Uniunea Culturală.", susținea atunci Florica Santău, pedagog de marcă a românilor, iar dr. Ioan Ciotea, un personaj marcant al sferei civile, a afirmat următoarele: „Dacă astăzi mai veneau 15 electori, am fi legitimat o lege proastă. Întrebarea este că în aceste condiții avem nevoie de o astfel de Autoguvernare pe Țară?". „Partidele politice şi politica mare ar putea decide o dată că e bună sau ba Legea pentru Minorități. Îmi pare rău pentru că se încearcă pe pielea noastră efectele proaste ale reglementărilor."[24], a sus ținut dr. Maria Berényi, lidera organizației românilor autohtoni din Budapesta, care primele umilințe le îndurase deja la alegerile locale.

După cele două şedințe constituante eşuate, electorii reprezentând comunitățile româneşti indigene au ajuns la o soluție interimară, înființând o organizație pe baza drepturilor civice, cu denumirea Uniunea Autoguvernărilor Româneşti din Ungaria, care avea să funcționeze ca organ suprem de reprezentanță, până ce nu se vor înlesni condițiile de înființare a AȚRU. Prin Oficiul pentru Minoritățile Naționale şi Etnice şi prin înființarea unei comisii parlamentare ad-hoc, autoritățile de la Budapesta au făcut pregătirile pentru primele modificări ale Legii pentru Minorități, care s-a dovedit mai mult obstacol, decât ajutor pentru români, în exercitarea drepturilor lor colective. Procesul de modificare a cadrului legal a fost susținut şi de Guvernul României, la accelerarea acestuia contribuind şi vizita primului ministru Radu Vasile, care a purtat tratative speciale despre această chestiune cu omologul său de la Budapesta, Orbán Viktor. Probabil că şi intervenția personală al premierului român a contribuit la faptul, ca problema modificării legii să ajungă în fața şedinței plenare a Parlamentului Ungar deja în toamna aceluiaşi an. Cu votarea Legii LXV din anul 1999 s-a deschis calea în fața înființării Autoguvernării pe Țară a Românilor din Ungaria. Conform reglementărilor modificate, pentru legitimitatea şedinței constitutive a electorilor este suficientă prezența a mai mult de 50 la sută a numărului total a acestora. Din cauza scandalului internațional, legislativul ungar a tratat

problema în regim de urgență și în acest fel românii și-au putut constitui reprezentanța națională și fără prezența electorilor neromâni, la data de 18 septembrie 1999. Din cele 33 de autoguvernări românești locale, AȚRU a întrunit 22 și scandalul s-a stins, însă ameliorarea anomaliilor ce pot apărea în urma aplicării reglementărilor cuprinse în Legea pentru Minorități și în cea Electorală nici pe mai departe nu s-a realizat. Prin urmare problemele, pe care le vom trata în următorul subcapitol, au fost consecințele logice a cadrului legal deficitar.

S-a stins focul, dar jarul încă mocnește

Înlesnirea reglementărilor generale, cu privire la alegerea autoguvernărilor pe țară s-a născut în urma cazului românilor, însă ele au fost aplicate la toate cele 13 minorități din Ungaria. Acestea, dealtfel, aproape toate au fost afectate, într-o mai mică măsură, de acest fenomen. Natura generală a legii face ca modificarea ei să fie un proces anevoios cu care, în măsura posibilităților, să fie de acord toate grupurile etnice. Însă cine sunt reprezentanții autentici ai acestora? În înțelesul clasei politice, care a impus tot sistemul de reprezentare, aceștia sunt liderii autoguvernărilor pe țară, care au fost aleși în fruntea comunității lor în mod democratic. Numai că problema nu este atât de simplă, deoarece acești lideri nu reprezintă numai opțiunea electoratului de minoritate, ci întrunesc voturile tuturor alegătorilor, care au dorit să contribuie la alegerea autoguvernărilor minoritare locale. Principiul aplicării votului universal face ca reprezentanțele minorităților să cunoască și o profundă criză de autenticitate, atât pe plan local, cât și pe cel național. Acest lucru l-am putut vedea deja descrierea sistemului electoral, capitol la care am demonstrat că în cazul românilor 90 la sută a voturilor au venit din partea alegătorilor din afara comunității. Acest sistem îi dezavantajează clar pe românii din localitățile în care ei formează majoritatea populației, pentru că electorii acestora vor avea pondere, la formarea autoguvernării pe țară, în egală măsură cu electorii, care au cu mult mai puțini conaționali în spate. Acest mod de reprezentare dă naștere unor serioase îndoieli, mai ales dacă cunoaștem faptul că în perioada de 1999-2003 conducerea AȚRU și-a consolidat pozițiile, ducând o campanie serioasă de convingere în localitățile în care populația românească este nesemnificativă, dar cu o bună organizare se pot înființa reprezentanțe românești locale, pentru susținerea liderilor actuali și pentru eliminarea din lupta electorală a adversarilor incomozi. În cazul românilor aceștia sunt electorii localităților cu o populație românească considerabilă și intelectualii, care pe parcursul celor două cicluri electorale au primit doar un rol secundar. Mai jos, prin alegerea AȚRU din anul 2003 v-om demonstra că electori cu autenticitate îndoielnică, cum pot pune mâna pe întreaga activitate politică a unei minorități, fără ca să fie constrânși să bage în seamă părerea majoritară. Dealtfel problemele descrise în subcapitolul anterior s-au repetat și în anii 2002-2003. Nu s-a format Autoguvernarea Românilor pe Capitală, iar la constituirea celei pe țară AȚRU din perioada de 1990-2003 a făcut concesii neromânilor pentru păstrarea mandatului majoritar. În cei aproape zece ani petrecuți de la adoptarea Legii pentru minorități neînțelegerile din interiorul comunității în loc să fie ameliorate, au cauzat o ruptură și mai marcantă. Noii nomenclaturi i-au fost favorabile reglementările, deoarece prin acestea a primit posibilitatea menținerii sale la putere, fără să trebuiască să dea seamă de activitatea dintre cele două alegeri. Era suficient ca să se organizeze bine, în localitățile mici, în care să-și pună oamenii fideli în consiliile locale românești, chiar și în lipsa unei comunități concrete, reale. Într-o situație asemănătoare cu cea din 1999, de această dată comunitatea româ-

nească nu s-a manifestat unitar împotriva electorilor neaparţinători comunităţii. Conducerea AŢRU, care şi-a consolidat puterea de această dată nu a fost dispusă să facă concesii în negocierile cu cea mai numeroasă comunitate locală, cu cea din Micherechi, care dorea mai multe locuri, decât cele trei, oferite de AŢRU, care pornea la alegeri sub denumirea de Alianţa Electorală. Micherechiul, însumând aproape două mii de români, a dorit cel puţin şase din cele 53 de locuri din Adunarea Generală, ceea ce nu părea o pretenţie nefondată, din momentul ce localităţi cu o populaţie de numai 20-30 de români primeau câte două mandate în acest for. Pretenţia micherechenilor nefiind ascultată, aceştia au rupt negocierile cu Alianţa Electorală încă de dinainte de alegeri, şi asociindu-se cu comunităţile orăşeneşti – cu românii autohtoni din Budapesta, Seghedin şi Giula – şi cu unii electori, care nu erau de acord cu politica oficială de până atunci, sub denumirea de Gruparea „Alternativa Românească", au format opoziţia Alianţa Electorală.

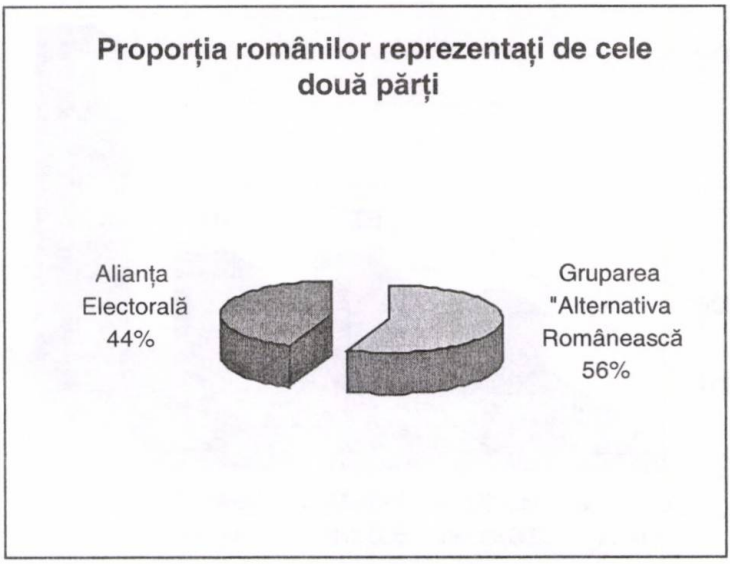
La demonstrarea anomaliilor legale, presa românească din Ungaria a chemat în ajutor datele statistice din urma Recensământului din anul 2001, care au fost date publicităţii în iunie 2002, exact înaintea desfăşurării alegerilor locale şi de minoritate. Săptămânalul „Foaia românească", publicaţie independentă de Autoguvernarea pe Ţară, în primul număr de după alegerile din 2 februarie 2003, a dat publicităţii, sub titlul de: "Ruptura în oglinda statisticii" următoarea analiză a stării de fapt, care a indignat conducerea de la putere, însă a atras şi atenţia oficialităţilor din România şi Ungaria, ea devenind un material de referinţă, fiind invocat de mai multe ori de ambele părţi, bineînţeles, în funcţie de interesele lor proprii.

Ruptura în oglinda statisticii

La acest sfârşit de săptămână se va alege noua conducere a Autoguvernării pe Ţară. Rămâne să se decidă în ce măsură vor ajunge feţe noi pe posturile cheie. Cunoscând componenţa forului suprem nu se prevăd mari schimbări, cel mult s-ar putea imagina câte o modificare la persoanele vicepreşedinţilor, dar linia de până acum se pare că a reuşit să-şi asigure continuitatea. O noutate totuşi s-a produs deja. Pentru prima dată s-a eliminat, sau în altă interpretare, s-a autoeliminat cu desăvârşire intelectualitatea orăşenească şi cea mai mare comunitate românească, cea din Micherechi. Lucrurile s-au dat pe faţă, "automatul de vot" nu a iertat pe nimeni dintre cei care au pus la îndoială "politica" de până acum a AŢRU şi de data aceasta nimeni dintre intelectualii de marcă a comunităţii nu s-a strecurat prin acest filtru necruţător. Gruparea "Alternativa Românească", în spatele căreia stau: Micherechi, Giula, Seghedin, majoritatea românilor din Budapesta şi câteva persoane fizice din alte localităţi, a pierdut clar lupta electorală, iar Alianţa Electorală, în spate cu zeci de localităţi, îşi poate savura acum pe deplin victoria. De data aceasta nu s-a păstrat, sau nu s-a mai putut păstra nici aparenţa. La prima vedere situaţia este clară: a învins cel mai puternic. Numai că ar fi prea simplu să rezolvăm cu atât problema, deoarece datele statistice contrazic această simplificare a problemei. Ele sunt cu adevărat şocante şi trădează un sistem electoral deficitar, care în locul unei reprezentări, într-adevăr, democratice, menţine o situaţie în care în mâna unui grup minoritar se poate concentra toată puterea. După 1 februarie, se pare că ruptura a devenit definitivă şi se conturează o opoziţie clară, care s-a împotrivit "puterii" deşi ştia de la bun început că nu are nici o şansă la victorie.

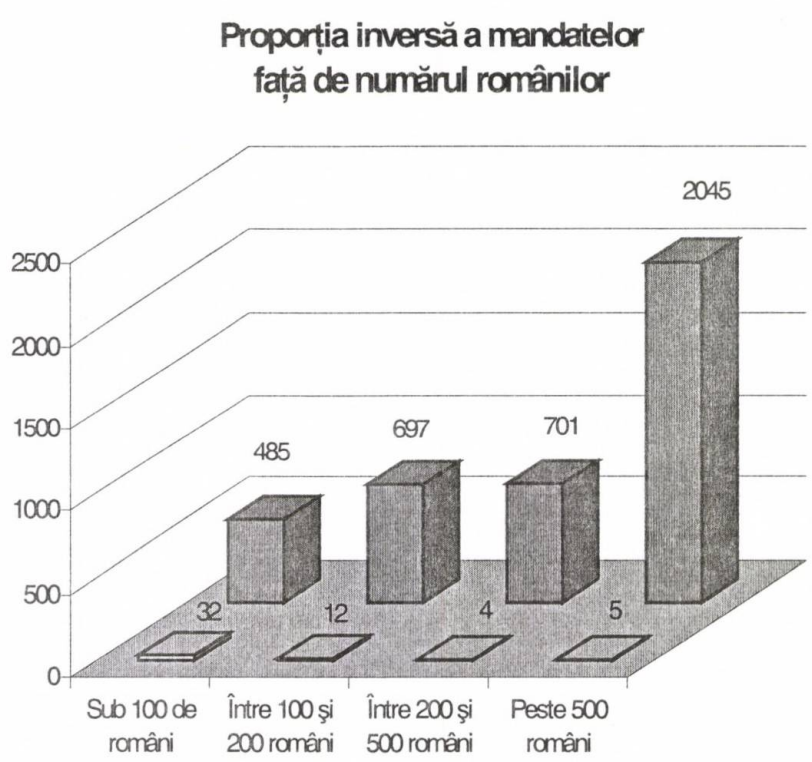
Pentru a elucida puţin situaţia produsă nu este de ajuns să constatăm că în Adunarea Generală AŢRU sunt reprezentate 31 de localităţi şi sectoare budapestane, iar în afara acesteia au rămas doar 13 aşezări şi sectoare din Capitală (Micherechiul şi Giula au fost

luate în considerare în ambele părți, pentru că cele două localități au câte o un reprezentant în Adunarea Generală, însă aceştia nu sunt delegații oficiali ai autoguvernărilor lor locale, nu reprezintă părerea acestora, ci doar au fost cooptați de Alianța Electorală). Dacă nu socotim pe cei doi electori amintiți aflăm că în spatele celor din înăuntru, pe baza Recensământului 2001 (altă sursă mai relevantă nu există), se află 2043 de români, iar cei rămaşi în afara AȚRU sunt susținuți de 2630 de conaționali de ai lor.



Deci se poate constata că datorită sistemului electoral indirect, cu alegere reprezentanței naționale de către electori şi nu electorat, comunitățile mai mari nedispunând de un număr proporțional de electori, deşi dețin încrederea mai multor alegători, totuşi ele au fost predestinate la înfrângere în fața numărului ridicat al electorilor proveniți din comunitățile mai mici, sau în spatele cărora nu se află o adevărată comunitate românească. Această afirmație se pare justă în cazul localităților, 12 la număr, în care pe baza recensământului s-au înregistrat 10 sau mai puțini români. Acestea dețin 14 locuri în Adunarea Generală şi reprezintă numai 52 de români. Deci rotunjind, din aceste aşezări – Ciorvaş (2 români), Apátfalva (6), Nădlac (2), Darvaş (1), Medgyesegyháza (9) ş.a.m.d. – fiecare al patrulea român este membru în forul suprem al AȚRU, în timp ce Micherechiul şi Giula, cu o populație de aproape 2 mii de români, are doar doi reprezentanți, chiar şi aceia fiind prezenți fără acceptul autoguvernării lor locale, deci se pune la îndoiă serios în ce măsură vor fi capabili să reprezinte interesele acestora.

Cele mai mari beneficiare ale acestui sistem electoral, fără îndoială, sunt localitățile cu o populație de sub 100 de români, care cu toate că reprezintă doar 12% di numărul românilor care au o oarecare prezență în sistemul autoguvernamental, dispun de 60% a mandatelor din forul decisiv. În acelaşi timp, comunele şi aşezările cu o populație românească de peste 500, deci cele mai masive comunități locale, deşi formează mai bine de jumătate a populației minoritare, care dispune de autoguvernare, totuşi în Adunarea Generală se bucură de numai 9% a locurilor.

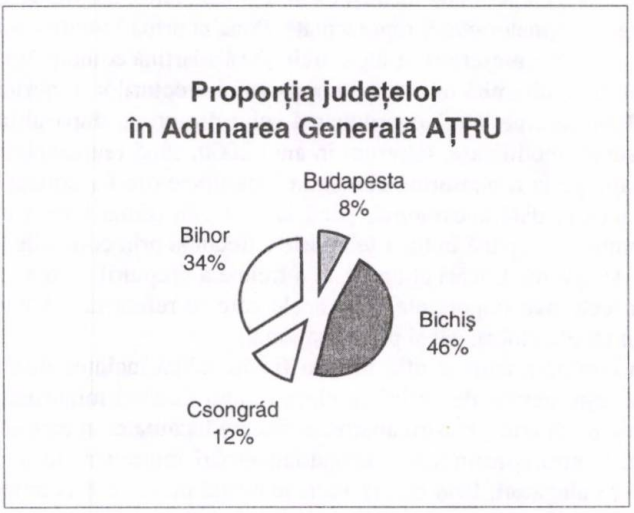


Mulțumit posibilităților excepționale oferite de lege, reprezentanții celor nici 500 de români formează majoritatea Adunării Generale AȚRU. Aceştia vor avea cuvântul decisiv chiar şi la eventuala înfăptuire a aşa zisei "autonomii culturale", cu toate că ei dispun de foarte puține instituții româneşti, astfel n-au aproape nici o experiență în coordonarea acestora. Rămâne de văzut dacă AȚRU şi pe mai departe va face doar primii paşi hotărâți spre "autonomia culturală", prin insistenta străduanie de a răpi presa scrisă din sfera civilă, văzând ca pilonul de bază a "autonomiei culturale" supravegherea curgerii informațiilor şi a exprimării libere a opiniilor, sau va dori şi alte instituții româneşti.

Dar să ne întoarcem în lumea statisticii! În Adunarea Generală vor fi cel mai bine reprezentați românii din județul Bichiş, cu 23 de consilieri. Un dezacord cu realitatea totuşi există şi în acest fapt, de altfel just. Majoritatea acestora provin din localități cu comunități mici. Județul Bihor, deşi nu se poate mândri cu nici o cincime a numărului românilor din Bichiş ocupă totuşi 17 locuri, iar județul Csongrád, cu o populație aproape similară Bihorului, beneficiază de şase mandate. Budapesta fiind un "cuib" important al opoziției a primit doar patru locuri în conducerea supremă şi acele fiind ocupate de membrii organizației loiale puterii, Asociația Română din Budapesta, grupare compromisă serios cu alianța legată cu neromânii. Este un fapt interesant că trei, din cele patru mandate sunt deținute de purtători de cuvânt din sectoare în care nici nu există autoguvernare românească.

Luând în considerare doar datele statistice, bazate pe rezultatele alegerilor din 2002 şi pe cifrele Recensământului 2001, putem constata că din cei în jur de opt mii de români din Ungaria, dispun de o oarecare formă de reprezentare, în jur de 4,700, dintre care

doar abia două mii au delegați în Autoguvernarea pe Țară. Aceştia formează cam o pătrime a românilor din țară. Bineînțeles, toate datele de mai sus nu pun la îndoială legitimitatea juridică a AȚRU, ele sunt doar simple statistici care totuşi oferă o oarecare îndrumător în "labirintul autoguvernamental".[25]



Munca de reparație

Aceste disfuncționalități, în cazul minorității armene a avut consecințe şi mai grave, decât la comunitatea românească. La alegerile din anul 2002 a apărut o nouă organizație, care printre alții a avut în rânduri şi politicieni cunoscuți, dar care au dat faliment în politica mare. Asociația „Rădăcini Armeneşti Ardelene" a reuşit să dobândească aproape toate locurile din Adunarea Generală a Autoguvernării Armenilor din Ungaria, chiar şi dacă majoritatea covârşitoare a membrilor acesteia deloc nu vorbea limba armeană. La etnia romilor s-au ivit probleme cu totul de altă natură. Organele de reprezentanță ale acestora n-au fost invadate de din afară, dar a devenit aproape imposibilă constituirea Autoguvernării pe Țară a Romilor din Ungaria, datorită numărului mare al electorilor. La Adunarea Electorală a acestora trebuia să participe în jur de patru mii de electori, la care s-a închiriat chiar o sală sportivă din Budapesta. Administrarea voturilor de către Biroul Electoral Național, în aceste condiții a devenit deosebit de dificilă, şedința durând aproape o zi întreagă, electorii fiind obligați să stea pe loc de la ora 10 dimineața, până a doua zi în zori.

Problemele tot mai frecvente şi tot mai grave au cerut soluții, pentru modificarea Legii pentru Minorități şi a celei Electorale insistând şi comisarul drepturilor minoritare. Kaltenbach Jenő. În raportul său întocmit despre experiențele în urma alegerilor din 2002-2003 a solicitat urgentarea modificării celor două legi menționând trei obiective importante:

1. la alegerile autoguvernărilor de minoritate numai electoratul minoritar să aibă dreptul la participare;

2. consilierii autoguvernărilor de minoritate să fie pe cât este posibil numai membrii minorității respective;

trebuie modificată și metoda alegerii autoguvernărilor pe țară. În raportul său comisarul constată că situația a devenit atât de haotică și de imposibil de controlat, încât într-un sector budapestan alegerea autoguvernării minoritare a fost inițiată de cei cinci consilieri, care în acea perioadă încă își exercitau mandatul, dar dintre aceștia nici unul nu s-a declarat aparținător etniei reprezentate. Până la urmă inițiativa s-a anulat, pentru că inițiatorii, conform prescrierilor legii, trebuie să aparțină comunității respective.

Până la urmă, mulțumită insistenței comisarului drepturilor minorităților și Oficiului pentru Minorități, pe lângă coordonarea celui din urmă, după ultimele alegeri s-a reluat procesul de modificare, întrerupt în anul 2000, când reprezentanții minorităților nu au putut ajunge la o platformă comună cu partidele din Parlament. După o conlucrare, și de această dată anevoioasă, până la urmă, în prima lună a anului 2004, s-a ajuns la o soluție, care până în luna februarie a trecut și prin comisiile parlamentare de specialitate. Aceste modificări ating peste o treime a drepturilor care vizează existența minorităților, cele mai importante fiind acele care se referă la schimbarea sistemului electoral, atât pe plan local, cât și pe cel național.

Conform moțiunii, care se află în faza finală, adică înaintea discutării în plenară parlamentară, este nevoie de definirea electoratului fiecărei minorități. Aceasta se va face prin întocmirea unui registru aparte, în fiecare localitate, în care se inițiază alegeri de acest gen. Pentru constituirea unei autoguvernări minoritare locale este nevoie de cel puțin 30 de alegători, lista cărora va fi realizată de către o comisie electorală minoritară compusă din trei membri și desemnată de autoguvernarea pe țară a minorității respective. Aceștia, după anumite criterii, stabilite prin lege, vor avea dreptul să examineze și să verifice justețea apartenenței etnice a acelora care se vor prezenta spre înregistrare în rândul electoratului minoritar. După întocmirea acestui registru, la alegerile minorității respective vor putea vota numai cei care figurează în acesta. Deci se prevede o schimbare de viziune esențială, prin faptul că cei încredințați cu reprezentarea intereselor unui grup etnic vor fi aleși numai de membrii propriei comunități și nu de întregul electorat al așezării în care se află.

Moțiunea introduce reglementări noi și în privința alegerii reprezentanțelor naționale ale minorităților, prevăzând alegerea directă a acestora, în locul celei indirecte de până acum. Conform acestora, electoratul înregistrat, de pe acum, va putea vota componența autoguvernărilor pe țară pe o fișă de vot aparte, concomitent cu alegerile locale, într-un sistem identic alegerilor parlamentare, pe aceste fișe figurând organizațiile politice sau civice ale comunității, care se vor întrece între ele asemănător partidelor politice, la alegerile generale. Votarea directă a reprezentanțelor naționale va putea înlătura neînțelegerile de până acum din interiorul comunităților, în care grupul electorilor cel mai numeros a putut obține toate mandatele din adunările generale ale autoguvernărilor pe țară, scăpând astfel de orice fel de control și guvernând fără amenințarea continuă a opoziției. Noul sistem de alegere va asigura o reprezentanță proporțională, astfel diferitele curente ideologice, sau de interese vor face parte din același corp de reprezentanță, iar prezența permanentă a opoziției va asigura un control asupra majorității. Conform reglementărilor prevăzute în proiectul de lege[26] efectivul „mini-parlamentelor" minoritare se va situa între 15 și 39 de membri, în funcție de numărul autoguvernărilor locale constituite.

Până la această fază, apropiată de final a condus o cale lungă, multe neînțelegeri și tergiversări. Elita politică ungară, până la urmă a recunoscut că nu se mai poate amâna reforma cuprinzătoare a reglementărilor electorale ale minorităților, însă, în mod paradoxal, în calea schimbărilor, de această dată, au stat chiar reprezentanțele minorităților, care devenind niște nomenclaturi împietrite, obișnuite cu jocurile din spate cu care pot manevra ușor electorii, erau dezinteresate de o reformă totală. Însă, până la urmă a învins voința politicii mari, mai ales datorită faptului că nomenclatura naționalităților ar fi putut argumenta foarte greu o opunere cu orice preț. Proiectul modificării Legii pentru Minoritățile Naționale și Etnice și a celei Electorale, a fost discutată în plenară parlamentară, în prima rundă, la data de 30 martie, dar cele patru partide parlamentare, cu toate că probabil vor fi de acord cu modificarea, au amânat discutarea problemei, pentru sesiunea legislativă de toamnă. De altfel, în mod caracteristic elitei politice, la acest punct din ordinea zilei erau prezenți doar câteva zeci de deputați, probabil partidele ajungând dinainte la consens, în privința amânării unei hotărâri definitive. Acestea în această perioadă se aflau în plină pregătire la alegerile pentru Parlamentul European. Deci o schimbare radicală este iminentă și se pare că, de acum înainte votarea acesteia în Parlament va vi doar o simplă formalitate, din moment ce toate cele patru partide din legislativul actual susțin varianta înaintată spre dezbatere plenară.

Bibliografie

1. Balogh Sándor, Sipos Levente: A magyar állam és a nemzetiségek 1848-1993 (Statul maghiar și naționalitățile), Editura Napvilág, 2002, Budapesta.
2. Tilkovszky Lóránd: Nemzetiségi politika Magyarországon a XX. században (Politica de naționalitate în Ungaria în secolul XX), Editura Csokonai, 1998, Debrețin.
3. Robert D. Kaplan: Fantomele Balcanilor – O călătorie în istorie – , Editura ANTET, 2002, Filipești de Târg, Prahova.
4. Rátkai Árpád: Intézményesülő etnobusiness (Etnobusiness instituționalizat) în Conviețuirea, 2001, 5:1-4.
5. Csefkó Ferenc, Pálné Kovács Ilona: Kisebbségi önkormányzatok Magyarországon (Autoguvernőri de minoritate ún Ungaria), Editura Ozirisz, 1999, Budapesta.
6. dr. Gheorghe Petruşan, , Emilia Martin, Mihai Cozma: A magyarorszțgi románok (Românii din Ungaria), Editura Press Publice, 1999, Budapesta.
7. Robert D. Kaplan: Fantomele Balkanilor – O călătorie în istorie – , Editura ANTET, 2002.
8. A nemzeti és etnikai kisebbségekről szóló 1993. évi LXXVII. Törvény (Legea LXXVII, din anul 1993 cu privire la minoritățile naționale și etnice).
9. Expresia de „autoguvernare" apare în traducerea oficială a Legii pentru minorități. În administrația publică din România nu există această denumire, care – de fapt – acoperă sensul consiliilor locale.
10. În continuare vom utiliza varianta prescurtată a denumirii Autoguvernării pe Țară a Românilor din Ungaria, care acoperă sensul unui consiliu național.
11. Reportajul evocat a fost difuzat în emisiunea Ecranului nostru, pe data de 1 aprilie 1995.
12. În emisiunea din 29 aprilie 1995, deci cu o lună după evenimentul produs. Având în vedere faptul că programul în limba română al Televiziunii Maghiare se prezintă o dată pe săptămână și la realizarea câte unei ediții este nevoie de mult timp, pentru că programarea montărilor se face cu o săptămână înainte și toată emisiunea trebuie tradusă și titrată, a fost o reacție destul de actuală.
13. În termen anglo-saxon, comisarul parlamentar se numește „ombutsman". În limbajul administrativ din Ungaria s-au încetățenit ambele variante.

14. De altfel, termenul este absolut greşit, pentru că, iniţial, el s-a folosit în Statele Unite ale Americii pentru a defini un anumit fel de comerţ, desfăşurat între parteneri aparţinători aceleiaşi etnii. În Ungaria s-a încetăţenit mulţumit intrării în uz prin mass-media şi azi, sub "etno-business" se înţeleg acele abuzuri electorale prin care anumiţi indivizi se angajează la reprezentarea unei minorităţi numai din cauza avantajelor materiale.
15. În mod bizar, prescurtarea este identică cu cea a organizaţiei maghiarilor din România, dar evident că nu are nimic în comun cu aceasta.
16. În emisiunea din 8 noiembrie 1998 a Ecranului nostru.
17. Răspunde în limba maghiară, traducerea în limba română a fost titrată.
18. Reporterul pune această întrebare în limba română, pentru că porneşte de la logica că un deputat român cunoaşte limba română.
19. Răspunsul vine în limba maghiară.
20. Răspunde în limba maghiară.
21. Răspuns în limba maghiară.
22. Este un istoric şi cercetător de seamă al comunităţii româneşti din Ungaria. La ora actuală îndeplineşte funcţia de directoare a Institutului de Cercetări a Românilor din Ungaria.
23. Aici vorbeşte în forma unui interviu, luat după şedinţă.
24. Imagini şi sunete document, Ştefan Frătean îşi continuă lupta singuratică.
25. Prima şedinţă constituantă a avut loc la 1 februarie 1999.
26. Giula este denumirea românească, folosită de comunitatea românilor din Ungaria pentru oraşul Gyula, un centru cultural şi social al românilor din zonă.
27. Efectivul exact al acestora nu se poate stabili, pentru că în timp ce Papp susţine că toţi aparţineau organizaţiei lui, mai mulţi dintre aceştia s-au delimitat, cel puţin prin declaraţii, de persoana preşedintelui UDMR.
28. A doua încercare a constiturii AŢRU a avut loc pe data de 8 februarie 1999, la Primăria Generală din Capitală.
29. § 35 (b) a Legii pentru Minoritile Naţionale şi Etnice regelementează condiţiile înfiinţării autoguvernărilor pe ţară ale minorităţilor.
30. Cele trei declaraţii au fost date pentru emisiunea din 10 februarie 1999 a Ecranului nostru.
31. Scrierea evocată a fost publicată în numărul din 28 februarie 2003 a Foii româneşti.
32. A Magyar Köztársaság Kormánya T/9126 számú törvényjavaslata. (Proiectul de lege nr. T/9126 al Guvernului Republicii Ungare)

A méhkeréki románok „revitalizálásának" programjáról

Petrusán György

A nemzeti tudat állapotáról

Egy népcsoport revitalizálása (új életre keltése) természetes politikai és társadalmi viszonyok között (tehát ugyanazon nemzetállam keretein belül, országhatár-módosítás, az anyanemzetbe való integrálódás nélkül) ritka jelenség, ezért lényegében általánosan érvényesíthető szakirodalma sincs, már csak azért sem, mert minden eset más és más. Ettől függetlenül pl. a welsiek, a rétorománok vagy a frízek revitalizálási kísérleteit jó lenne tanulmányozni, talán hasznosítható ismeretekre tennénk szert. A kérdés szakmai igényességgel történő elemzése és egy revitalizációs program elindítása, sikereket felmutató végrehajtása (a félig-meddig elveszített tudat és nyelv, a mi esetünkben a románság-jegyek és a nyelv dominanciájának visszaszerzése) elméleti szempontból ahhoz a jelenséghez irányítja a kutatót, amely okozója volt a nemzeti önazonosság gyengülésének, a nyelvi térvesztésnek, nevezetesen az asszimiláció bonyolult kérdésköréhez. Nagyban segítené a vállalkozás sikerét, ha pontosan ismernénk az eredeti azonosság, az örökölt nyelvi és kulturális értékek háttérbe szorításának, vagy egyes esetekben feladásának okait, mélyebb gyökereit. Az asszimilációról sokat tudunk, de nem eleget, mert a jelenségről többnyire az *asszimilált* beszél, és egyáltalán nem vagy csak ritkán az *asszimiláló*. Pedig történelmi tapasztalat igazolja, hogyha egy nemzeti kisebbség elfordul saját identitását meghatározó jegyeitől, sajátosságaitól, abban mindig a többség zavarát, intoleranciáját vagy egyszerűen közömbösségét kell keresnünk. A többségi nemzet egyébként akaratlanul is beolvaszthatja a vele együtt élő nemzetiségeket súlyánál fogva, a többség nyelvének, kultúrájának dominanciájával. E jelenség leírására használják a kutatók a *természetes asszimiláció* fogalmát, pedig az identitás feladása nem természetes dolog mindaddig, amíg népben-nemzetben gondolkodunk, amíg tehát nemcsak *passzív*, hanem *cselekvő* nemzeti tudattal rendelkezünk.

Abban, aki jól ismeri a méhkeréki román közösség tudati-nyelvi-kulturális állapotát óhatatlanul fölmerül a kérdés, hogy a „revitalizálás" vajon adekvát, a lényeget pontosan tükröző fogalom-e? Abban az értelemben feltétlenül igaz, hogy a méhkerékiek többsége nem rendelkezik stabil, aktív román nemzeti tudattal, mint pl. a szomszédos országok magyarsága vagy általában a klasszikus értelemben vett nemzeti kisebbségek, hiszen a mai Magyarország románsága sohasem élt román nemzetállam keretében, nem ismeri a román politikai nemzethez tartozás élményét, az egy és oszthatatlan magyar nemzet teóriájára alapozott honi nemzetiségi politikában az állam, a haza és (az anyanyelvtől függetlenül) a nemzet összemosódott és sokáig ugyanazt jelentette. Van viszont eredet-tudata, amely abban különbözik a nemzeti tudattól, hogy míg ez utóbbi aktív, cselekvésre is kész és képes tudat, az előbbi passzív, nehezen mozgósítható tudat. (Erre utalt egy ismert magyar író-publicista egy Népszabadságnak adott interjújában, amikor a hazai románokról azt találta mondani, hogy ezek olyan románok, akikre rájuk kell tukmálni a románságot.) A kevésbé iskolázott lakosság a „milyen nemzetiségű"? kérdésre még ma is azt válaszolja, hogy „magyar, mert Magyarországon élek". Fontos körülmény tehát, hogy a hazai románságot, a román nemzet perifériáján történő földrajzi elhelyezkedése miatt az öntudatra

ébredés mozgalmai, papok, tanítók, néhány kereskedő vagy iparostól eltekintve, a többségében jobbágy vagy kisparcellás földművelő román tömegek nyelvi, vallási, kulturális szocializáció révén lettek románok és spontán módon, a magyarság keretében, kis szigetekben, a magyarságtól és a többségi románságtól egyaránt izoláltan élte a maga román életét. Viszonylag korán, a XIX. század elejére kialakult az egzisztenciát biztosító, a hazához, a helyhez és a lokális értékekhez (nyelv, szokás, hagyomány) való erős kötődés (hungarus-tudat, méhkeréki román, kétegyházi román stb.), de két és fél évszázada, a mai szálláshelyre való költözéssel együtt lazultak, majd az I. vh. végén végleg megszakadtak kapcsolatai az erdélyi románsággal (a királyi Romániával kapcsolatai sosem voltak). A patriarchális életkeret, amely vallási, etnikai, kulturális sajátosságai miatt kizárt mindenféle keveredést a magyarsággal, jól konzervált a modern korszak beköszöntéig, az 1960-as évek elejéig, amely egybeesett a kollektivizálás miatti saját tulajdonú föld elvesztésével, a városban való munkavállalással, illetve elköltözéssel, a nemzetiségi kérdés háttérbe szorításával, a vegyesházasságok elterjedésével. Egy kisebbség nemzeti tudatának egyik fontos fokmérője a saját hazájának többségével, a mindenkori politikai hatalommal, illetve az anyanemzettel szemben támasztott követelések, valamint azok jellege, intenzitása. A hazai románságnak a parlamenti képviseleten és az önkormányzati struktúra működésével kapcsolatos változtatási igényén kívül nincs más, kifejezetten politikai követelése. Saját kulturális értékeihez való kötődése sem kellően szilád és következetes. A közösség már nem igényel például tannyelvű iskolát, anyanyelven való művelődési feltételeket, nem tesz különösebb erőfeszítéseket nyelvének, kultúrájának megőrzéséért. Kivételt képez a vallás, amelyhez kötődik, de a nyelvhez való ragaszkodása itt sem releváns. (Lásd a bihari románokat!) Ez arról tanúskodik, hogy a hazai kisebbségi politikában olyan értelmiségiek, kis létszámú elit által megfogalmazott igények jelennek meg, amelyeknek nincs vagy csak igen gyenge a tömegtámogatottsága.

Egy kisebbség nemzeti tudatának fokmérője a saját hazájának többségével, a mindenkori politikai hatalommal, illetve az anyanemzettel szemben támasztott követelések jellege. A hazai románságnak a parlamenti képviselet és az önkormányzati struktúra működésével kapcsolatos változtatási igényen kívül nincs más, kifejezetten politikai követelése. Saját kulturális értékeihez való kötődése sem kellően szilárd és következetes.

A közösség már nem harcol saját tannyelvű iskoláiért, kultúrájáért, nyelvéért (kivételt képez a hitélet, de a nyelvhez való ragaszkodás itt sem releváns). Ez arról tanúskodik, hogy olyan értelmiségiek által megfogalmazott igényekről van szó, amelynek nincs tömegtámogatása.

A méhkeréki és általában a hazai románság tudati állapotáról tehát sommásan az állapítható meg, hogy sosem kötődött a román hazához, román politikai nemzethez, ellenkezőleg, a törökök kiűzését követő betelepüléstől a reformkorig, illetve az 1848-as szabadságharc kitöréséig tökéletesen integrálódott a magyar társadalomba, Magyarországot választotta hazájául, a magyar politikai nemzethez csatlakozott, felvállalva annak minden lényeges politikai törekvését (lásd Gozsduék példáját). Szocializációs modellként Magyarországot fogadják el, amelyben döntő szerepet játszott a román fejedelemségek, majd Románia gazdasági és társadalmi elmaradottsága. Ez a magyarázata annak, valamint a Trianon utáni Románia közömbössége a Magyarországon maradt csekély számú románság iránt, hogy a szomszéd ország tömegméretekben sohasem vált követendő példává az itteni románság számára.

A méhkerékiek nyelvi állapota

Martyn Emilia, muzeológus: „Micherechi – satul cel mai frumos din lume".
Fotó: Sz. Kiss János

Ennek a társadalmi-, politikai gondolkodásnak és a kisebbségi stigmától való szabadulás szándékának súlyos következményei voltak és vannak a saját nyelvi és kulturális értékeihez való igencsak ellentmondásos viszonyulásában. Mivel a romániai románság nem szolgált társadalmi-gazdasági modellként az itteni románság számára, a *román kulturális nemzethez* való tartozása sem egyértelmű, illetve egy sajátos, egymással párhuzamosan haladó sínpárhoz hasonlítható attitűd honosodott meg a nyelvhasználatban és a román kultúrához, valamint a hazai román kulturális örökséghez való hozzáállásban. Mindennapi használatra az *örökölt tájnyelv* (lényegében az anyanyelv) szolgált. Az átlag-románnak a múltban kulturális igényei nem voltak, románul olvasni (újságot, évkönyvet, esetleg világi jellegű könyvet stb.) nem vált tömeg méretekben szokássá, így csak kevés hazai románban alakult ki ez az igény (a román nyelvű olvasás lényegében a Bibliára, a vallásos könyvekre és a kalendáriumra redukálódott).

Valószínű, ezzel függ össze az a körülmény, hogy nem alakult ki a román nyelven való informálódás igénye. Meghonosodott viszont egy olyan hagyomány, amely részben ellensúlyozta ezt a mostoha, ingerszegény kulturális helyzetet: a *román kétnyelvűség*. Ez azt jelenti, hogy az örökölt, s ezért a legerősebb hadállással rendelkező, a családban és a hétköznapi életben használatos tájnyelv mellett a XIX. század II. felétől, lényegében az 1880-as évektől, az egységes román nyelv megjelenésétől hivatalos (saját, nem állami) intézményeiben (egyház, iskola) a gondozottabb, az úgynevezett irodalmibb nyelvet használta és használja mind a mai napig. Mivel a magyarországi románoknál az iskola nem játszott döntő szerepet a nyelv elsajátításában, ezért a nagyobb létszámú Méhkerék és Kétegyháza kivételével az asszimiláció gyorsabb ütemű volt, s végső stádiumába jutott. A kétegyházi románság számának rohamos csökkenése azzal is magyarázható, hogy az egyházi közösségek nem olyan hatékonyak a nyelvtanulás-és megőrzés szempontjából, mint a méhkeréki vallási közösségek. Méhkeréken jelenleg az egyházi felekezetek, a magyarosodási tendenciák nyilvánvaló jelentkezése ellenére, jobb *nyelvhasználati* feltételeket biztosítanak, mint az iskolai intézmények (óvoda, iskola), hiszen az utóbbiakban a nyelvhasználat a román nyelven tartott órákra korlátozódik.

A méhkeréki románok identifikációjának meghatározó eleme a nyelv, pontosabban az anyanyelvvé avanzsált tájnyelv. Ezért a családban örökölt lokális nyelvhez való hozzáállás miként meghatározó erejű a románsághoz és értékeihez való általános viszonyulás

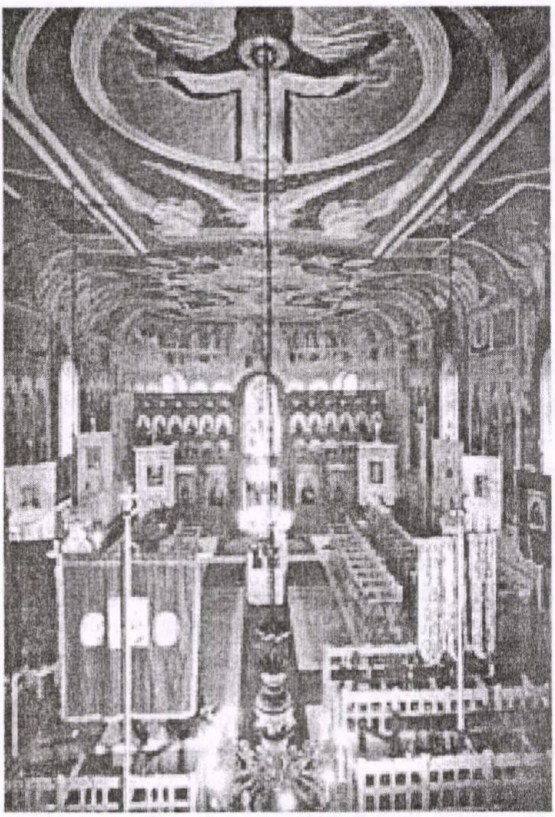
szempontjából. E kérdésről részletesen írtunk a Convieţuirea legutóbbi számában, ezért itt és most csupán azt szükséges hangsúlyozni, hogy – a tájnyelv elhanyagolása nélkül, arra támaszkodva – az identitás megőrzésének útja csakis a modern román nyelv és kultúra elsajátításán keresztül vezethet.

A méhkeréki kísérletnek tehát az lenne az értelme, hogy kiterjesszük azt, ami eddig csak szűk értelmiségi körben sikerült: a modern román nyelv és kulturális értékek szélesebb körbe történő elterjesztése, tudatosítása.

Visszatérve arra a kérdésre, hogy megfelelő terminus-e a *revitalizálás* a Méhkeréken beindítani kívánt kísérletre, a fentiek alapján azt kell mondanunk, hogy csak részben igaz. Ez azzal magyarázható, hogy látens formában a méhkerékiek mindig tudatában voltak román mivoltuknak, ezért ebben a vonatkozásban nincs mit új életre kelteni. Erősíteni, tudatosítani, cselekvő tudattá tenni a nemzeti érzést persze kell, de a lényeg mégiscsak az, hogy végre pótolni kellene, amit a többségi románságból való kiválás, 1920 után pedig a szinte teljes elszigetelődés miatt nem tudott megtenni történelme során: *szinkronba kerülni a mindenkori román, illetve a mai köznyelvvel, kultúrával, reintegrálódni a román szellemi életbe,* követve ezzel a Trianon előtti elődök példáját. A fentiekben leírtak ugyan ellentmondanak egy ilyen irányváltásnak, de a román kulturális életbe való reintegrálódásnak ma már nincs politikai akadálya, de a megmaradásnak sincs más lehetősége.

Közismert, hogy a mai Magyarország nemzetiségeinek többsége a trianoni döntés következtében került nemzeti hovatartozás szempontjából a mai kilátástalannak tűnő helyzetbe. Kis létszáma ellenére a románság viszonylag jól konzerválódott egészen az 1960-as évekig, a modern korszakváltásig. Azóta érzékeli a kérdés iránt fogékony közönség a nemzeti identitás végleges elvesztésének veszélyét, a folyamat irreverzibilis voltát. (Méhkeréken a folyamat elméletben még visszafordítható, de már igen nagy erőfeszítést igényel, s viszonylag nagy azoknak a száma (lásd a legutóbbi népszámlálást), akik ezt nem vállalják, vagy hiába való próbálkozásnak tekintik). A patriarchális társadalmi viszonyok jól konzerválták a kis „szigeteken", saját lokális értékeitől övezve a hazai románságot, ezek a viszonyok azonban lényegében már nem léteznek és nem hatnak; a modern, az ipari, majd a posztindusztriális társadalom más felfogást és más identitást konzerváló technikákat igényel. Lényeges eleme a szigorúan nemzetben való gondolkodás utáni korszaknak, hogy az idealizmust felváltja a prakticizmus, az érzelmi kötődést a merkantilizmus, az *érdek*. Egy eléggé előrehaladott folyamat reverzibilissé tételéhez nagy elszánásra, egyesek részéről szekatúrával felérő erőfeszítésre van szükség, annál inkább, mert a románság tudatánál a méhkerékiek egy nehezen meghatározható részénél erősebb a *nemzetiségi stigma*, s általában a románságról kialakult kedvezőtlen kép tehertétele. A valóság azonban sokkal árnyaltabb, mert e község románságánál bizonyítható, hogy a *nyelvismeret* jobb, mint a *nyelvhasználat* gyakorisága. Ez arra utal, hogy elsősorban az attitűddel, a román nyelvi és kulturális értékekhez való viszonyulással, végső soron a nemzeti tudattal van a nagyobb gond.

Vallási közösségek általános helyzete



A vallási közösségekhez tartozó méhkerékiekkel való beszélgetés arról árulkodik, hogy a román nyelvismeret kondíciói viszonylag jók, a romániai testvéregyházakkal való együttműködés erősödött az utóbbi évtizedben, a Romániáról Ceauşescu korában kialakult negatív kép változóban van. A méhkeréki vallási közösségekről és e közösségek (elsősorban baptista és ortodox) tagjaival való beszélgetés igazolta azt a benyomások alapján a külső szemlélőben kialakult képet, hogy a község románságának legszilárdabb bázisát képezik. A „Betel" pünkösdista közösségnél, a baptistáknál és az ortodoxok egy részénél (Oastea Domnului) érhető tetten a *tudatos nyelvápolásra* való törekvés, s ezen keresztül a románsághoz való kötődés erősítése. Innen kerül ki egyébként a legtöbb jó nyelvtudással rendelkező hazai román. A baptistákkal kapcsolatban aggódó észrevételekkel is találkoztunk. Az egyik az, hogy a magyarul is tudó lelkipásztorhoz való ragaszkodás miatt úgy járhatnak, mint a kétegyháziak, ahol a kétnyelvűség bevezetése miatt ma már egyre nyilvánvalóbb a magyar nyelv dominanciája. Az a körülmény, hogy a méhkeréki baptistáknál a román nyelv használata lényegében teljes körű volt, dokumentumokkal igazolható. A megkérdezett hívők állították, hogy a román nyelvű prédikációt jobban értik (jól értik persze a magyar nyelvűt is), románul imádkoznak és énekelnek. Példás volt az a gyakorlat is, ahogy a fiatalokat (két-három korcsoportban) felkészítették a román nyelvű foglalkozások keretében a lelki életre. Találkozunk olyan nézetekkel is, hogy újabban a polgárosodással járó „allűr"-öket követő hívők, elfogadva azt a helytelen felfogást, hogy ami magyar, az értékesebb, egyre gyakrabban használják az istentiszteleteken és a gyermekekkel való foglalkozásokon a magyar nyelvet. Pozitív megállapítás tehető viszont az Oastea Domnului egyházon belüli viszonylag önálló közösség nyelvet-és identitást konzerváló vallási életéről. A pünkösdista „Betel" közösséget, a Romániából áttelepült tagoknak is köszönhetően, teljes mértékben román egyházközségnek tekinthetjük. Az I. pünkösdista közösségnél már gyakoribb a magyar nyelv használata, ami azzal is összefügg, hogy fő prédikátoruk magyar. Legrendszeresebb kapcsolata Romániával a baptista közösségnek és a pünkösdista „Betel" imaháznak van.

A vallási közösségek néhány sajátossága

1. **Az Ortodox Egyház** 1997-ig a vikariátusság, azóta a püspökség szervezetén belül működik. A hívek egy részét felkészületlenül érte a váltás, különösen a szerzetesi szellem és az ezzel összefüggő szigorúság, hagyományok voltak idegenek. A Romániából jött püspök szemlélete igencsak eltér az itteni románok polgáriasodott, nyugatias gondolkodásától. Az ebből fakadó nézeteltérések azonban nem érintették az egyház román jellegét, a liturgia nyelve továbbra is a román. Az Ortodox egyházon belül működik a viszonylagos önállósággal rendelkező Oastea Domnului nevű gyülekezet, amely csak kizárólag a román nyelvet használja, s amikor az egyház új vezetője engedélyezte, kapcsolatot tartott romániai igehirdetőkkel, akik nagyon népszerűek voltak és nagyszámú érdeklődőt vonzott. Jelenleg a befelé fordulás jelei mutatkoznak, a fiatalok távolmaradása pedig perspektívájától fosztja meg ezt a román identitás megőrzése szempontjából életerős közösséget.
2. **„Betel" Pünkösdista Egyházközség** civil szervezeti formában működik. Azokból a romániai származású román pünkösdistákból alakult, akik Méhkeréken telepedtek le fóliamunkásokként és nem értették a magyar nyelvet, amelyet a másik pünkösdista közösség gyakran használt. Ez az oka annak, hogy intenzív kapcsolatokat ápol romániai testvérközösségekkel. Kizárólag a román nyelvet használja. A viszonylag kisszámú közösség jó működési feltételekkel rendelkezik. A közösség jelentős kisugárzó szerepet játszik a község román jellegének erősítésében.
3. **I. számú Pünkösdista Egyházközség** is román nyelvű pünkösdisták segítségével alakult az 1960-as években. Sok a vegyes házasság, ezért gyakori a magyar nyelv használata. A megkérdezettek annak tulajdonítják gyorsütemű elmagyarosodásukat, hogy románul nem tudó magyar prédikátort alkalmaznak. Ennek az a következménye, hogy nemcsak a prédikáció hangzik el magyar nyelven, hanem a szavalatok és az énekek is. Időközönként romániai pásztort is meghívnak, elsősorban a magyarul nem vagy gyengén tudók igényeinek kielégítésére. A tendencia a román nyelv használata szempontjából kedvezőtlen.
4. Méhkeréken a **Baptista Közösség** az ortodox után a legrégebbi, az 1920-as években alakult egyházközség, amelynek taglétszáma (családtagok nélkül) 130-140 főre tehető. Önellátó, az állami támogatás mértéke elhanyagolható. A világi kultúra művelése kívül esik érdeklődési körén. Megalakulása óta a legutóbbi évekig tevékenységét kizárólag román nyelven folytatta. Újabban mind a fiatalokkal való foglalkozásokon, mind az istentiszteleteken egyre gyakrabban használják a magyar nyelvet is. Mivel a kétnyelvűség a kisebbségek esetében a nyelvváltás előszobája, nem kétséges, hogy a magyar nyelvre való áttérés felé tart ez a vallási közösség is, amelyik 8 évtizeden át meg tudta őrizni anyanyelvét.

   A tiszta román nyelvűség megőrzésével és rendszeres alkalmazásával jelenleg csak két méhkeréki felekezet büszkélkedhet: az ortodoxok és ezen belül az Oastea Domnului Gyülekezet és a „Betel" Pünkösdista Gyülekezet.

   Méhkerék egyházközségeinek helyzetével kapcsolatos tájékozódás eredménye a következő fontosabb megállapításokra jogosít:

   1. E közösségek esetében a revitalizáció fogalmának használata csak részben indokolt, s elsősorban a tudati szférát érinti. Az egyházi élet domináns nyelve napjainkig a román volt.

2. Tudatosabbá, szervezettebbé kellene tenni az identitás megőrzését célzó tevékenységet.
3. Mindenképpen erősíteni kellene az ökumenizmus szellemében a közösségek közötti kapcsolatokat, együttműködést, s ebben fontos szerepe van az ortodox egyháznak, mint a legnagyobb vallási közösségnek.
4. Nagyobb állami támogatásban szükséges részesíteni a román nyelv megtartása szempontjából kulcsfontosságú közösségeket, ennek lehetséges módozatait az érintettekkel együtt kellene kidolgozni.
5. Célszerű lenne, hogy a neoprotestáns felekezetek törekedjenek olyan önálló, a civil szférába illeszkedő szervezeteket alakítani, amelyek lehetővé tennék az állam részéről az alanyi jogon történő rendszeres anyagi támogatást.
6. A baptisták régi igényét nagyváradi rádió adásainak jobb recepciójával kapcsolatban mindenképpen ki kellene elégíteni.
7. Mivel a közösségek életébe beavatkozni nem lehet, a külső támogatás – ami összromán érdek – nagy körültekintést igényel. A támogatás fő szempontjává az anyanyelvhasználatot kellene tenni.

Convieţuiri interetnice şi interconfesionale în Bucovina interbelică

Weber Péter

Bucovina este o provincie relativ nouă. Existenţa sa se leagă de dominaţia Imperiului Habsburgic, care a creat-o la sfârşitul secolului al XVIII-lea, după obţinerea de la Imperiul Otoman a părţii de nord-vest a Moldovei în 1775[1]. După primul război mondial ea a devenit parte integrantă a Regatului României deschizându-se un nou capitol în dezvoltarea ei culturală şi politică. Pentru a înţelege mai bine apectele culturale şi politice care au caracterizat relaţiile interetnice în timpul administraţiei româneşti, se impune să facem o incursiune în evoluţia acestora de dinainte de 1919. Ca parte a Imperiului habsburgic, în Bucovina limba germană a câştigat în domeniul cultural şi administrativ un rol distinct fiind vorbită ca limbă maternă mai ales de către populaţia urbană de origine evreiască, care potrivit recensământului din 1910, alcătuia 13% din totalul populaţiei provinciei. Grupul etnic majoritar la acea dată era cel al ucrainienilor. Aceştia trăiau în mase compacte în partea de nord a Bucovinei şi reprezentau 40% din totalul populaţie. Ei erau urmaţi de români cu 34% şi germani reprezentând 8%. Pe lângă aceste patru naţionalităţi mai însemnate au mai existat şi alte grupuri entice mai mici. Polonezii, reprezentând 5,35% din populaţia Bucovinei, trăiau cu precădere în târguri şi oraşe dar unii deţineau şi moşii la ţară sau se ocupau cu comerţul. În Cernăuţi, capitala provinciei, primarul oraşului fusese ales de mai multe ori din rândurile polonezilor înainte de primul război mondial. Maghiarii, reprezentând 1,3%, erau concetraţi în câteva sate din partea de sud-vest a Bucovinei. Circa 3000 de ruşi trăiau risipiti în zonele rurale. Deşi recensănântul austriac din 1910 nu i-a consemnat ca naţionalitate sau grup etnic distinct, în Bucovina mai trăiau la începutul secolului XX circa 6000 de ţigani, îmbogăţind astfel diversitatea etno-culturală a provincie.[2] Şi sub aspect religios Bucovina a fost un ţinut al diversităţii: românii şi ucrainienii aparţineau aceleiaşi confesiuni creştin-ortodoxe în timp ce vorbitorii nativi de germană erau protestanţi sau aparţineau religiei mozaice. Polonezii şi maghiarii erau cu puţine excepţii catolici. Această diversitate etnico-religioasă a Bucovinei s-a datorat repetatelor valuri de imigrare a diferitelor grupuri etnice din interiorul Imperiului austriac, mai cu seamă din Galiţia, Transilvania, Banat şi Boemia, însă în unele cazuri chiar din sud-vestul Germaniei sau din Rusia. Aceşti imigranţi au fost atraşi în noua provincie a Imperiului atât de avantajele economice cât şi de libertăţile cetăţeneşti pe care le-a oferit statutul de locuitor al Buco-

vinei. Noii colonişti au ajuns în relativ scurt timp să contribuie în mod substanţial la prosperitatea economică şi modernizarea Bucovinei.

În mod tradiţional, românii şi ucrainienii formau categoria ţăranilor şi a păstorilor. Mulţi dintre nobilii Bucovinei, care beneficiau de un statut privilegiat faţă de ucrainieni, erau deasemenea români. O parte dintre ei îşi vor pierde moşiile după reforma agrară din 1921. Germanii erau cunoscuţi ca meşteşugari şi mici întreprinzători, care începândcu a doua jumătate a secolului al XIX-lea au intrat în concurenţă cu imigranţii evrei, care la început îmbrăţişaseră aceleaşi meserii meşteşugăreşti. Prin urmare, până în 1910 proporţia întreprinzătorilor evrei crescuseră la 50%. La data încorporării Bucovinei în Regatul României, majoritatea întreprinderilor industriale erau deţinute de către proprietari evrei. În comerţ cota de reprezentativitate a evreilor era chiar mai ridicată decât în industrie, atingând 83%. În mediul rural mulţi dintre evrei deveniseră arendaşi ai moşierilor care deţineau 70% din terenurile agricole. Aceştia arendau pământul ţăranilor români şi ucrainieni care trăiau la limita sărăciei. De la sfârşitul secolului al XIX-lea intelectalitetea românească şi cea ucraineană formată din preoţi, învăţători şi funcţionari a recurs din ce în ce mai mult la un discurs antisemit, facându-i pe evrei responsabili de sărăcia în care trăiau ţăranii. Aceşti intelectuali considerau totodată că imigranţii evrei puneau în pericol firava clasă de mijloc a românilor. În sprijinul afirmaţiilor lor ei au evidenţiat disproporţia dintre procentajul de reprezentare a evreilor faţă de români în comerţ şi profesiunile libere, aşa cum reieşea din recensământul din 1910. Însă numai 15% dintre români trăiau în mediul urban unde asemenea profesii puteau fi practicate în timp ce evreii locuiau cu precădere în oraşe şi târguri, în aşa numitele "stetl". Naţionalişti locali au început să agite ţărănimea şi pe micii industriaşi din mediul rural, încercând să le inoculeze acestora convingerea că "străinii", adică evreii ar complota împotriva românilor pentru a-i determina sa emigreze din Bucovina.[3] Treptat, competiţia pentru locuri de muncă, pentru poziţiile sociale şi profesionale a devenit unealtă în mâna naţionaliştilor, care prin demagogie au creat condiţiile unui discurs antisemit şi mai radical propagat de către mişcarea de extremădreaptă după ce Bucovina a devenit parte a României Mari.

În ciuda diferenţelor de natură etnică şi religioasă şi a agitaţiilor antisemite a naţionaliştilor ucrainieni şi români, Bucovina a cunoscut până la sfârşitul primului război mondial o convieţuire paşnică a etniilor care au populat-o, neînregistrându-se nici pogromuri nici agresiuni fizice împotriva evreilor precum a fost cazul în provincia vecină Galiţia sau în Rusia. Deşi autorităţile austriece s-au străduit să combată antisemitismul pentru a păstra pacea socială, unele ziare româneşti precum "Gazeta Bucovinei" au continuat să răspândească idei antisemite.[4] După ce fiecare grup etnic şi-a înfiinţat propriile organizaţii culturale şi politice colaborarea între ele s-a diminuat datorită antagonismelor din ce în ce mai evidente dintre ele, care au însoţit procesul de afirmare naţională. Cu toate că românii şi ucrainienii erau de aceiaşi confesiune şi religie, între ei a existat o luptă politică aprigă pentru supremaţia în domeniul cultural şi administrativ, românii reclamându-şi în exclusivitate pentru ei "dreptul istoric" asupra Bucovinei, în timp ce pe bucovineni altă etnie i-a considerat drept "străini".

Deşi germanii şi majoritatea evreilor din Bucovina aveau aceeaşi limbă maternă, ei nu au fost animaţi de vreo colaborare politică, nici chiar şi după 1919, când ar fi avut bune motive s-o facă pentru a-şi apăra împreună limba maternă comună faţă de tendinţele de românizare ale autorităţilor de la Bucureşti. După înfiinţarea universităţii germane la Cernăuţi, în 1875, profesorii austrieci veniţi din partea apuseană a Imperiului să predea

cursuri la Cernăuți s-au străduit să-i separe pe etnicii germani (*Volksdeutsche*) de evreii având limba maternă germana (*Sprachdeutsche*). Prăpastia dintre aripa liberală și cea națională (*deutschnational*) a vorbitorilor nativi de germană s-a adâncit din ce în ce mai mult. În 1897 a fost înființată "Uniunea Germanilor Creștini". Rolul economic crescând a evreilor era privit cu suspiciune și genera prejudecăți din partea micilor industriași și funcționari germani față de concetățenii lor evrei cu care împărțeau aceiași limbă. Până la sfârșitul secolului al XIX-lea toți evreii care au participat la viața politică din Bucovina, intelectuali bine asimilați culturii germane, au sprijinit în parlamentul provinciei (*Landtag*) Partidul Liberal German. Însă după ce confruntările ideologice între etnicii germani și evrei deveniseră evidente, evreii liberali au decis să își creeze propriul lor partid. Astfel, nu numai ucrainienii și românii ci și germanii bucovineni au lansat retorici antisemite din ce în ce mai dure. Deoarece evreii monopolizaseră o serie de ramuri economice[5], imaginea evreului în viziunea celorlalte etnii a devenit cea a capitalistului exploatator. Bunăstarea socială, mai ales a evreilor din Cernăuți, i-a pus pe cei de alta etnie, în special pe germani, în fața unei competiții aspre pentru posturi preferențiale în administrație și justiție. După ce și aceste posturi au fost ocupate, absolvenții de facultate evrei s-au orientat spre profesiunile libere. Astfel, în scurt timp aceștia au ajuns să predomine meserii ca cea de avocat sau medic. În 1889 din 59 de avocați câți erau la acea dată în Bucovina, 45 erau evrei, în timp ce jumătate din totalul medicilor erau deasemenea evrei. Succesul lor profesional și lipsa spiritului liberei concurențe în societate a generat invidia celorlalte grupuri entice. Acestei invidii i-au fost în curând asociate diverse teorii conspiraționiste, astfel că stereotipiile și prejudecățile au stat la baza imaginii celorlalte grupuri etnice despre concetățenii lor evrei, imagine propagată cu succes de către extrema-dreaptă a perioadei interbelice. Însă în ciuda aparențelor, deosebirile sociale și politice din cadrul comunităților evreiești erau chiar mai mari decât la alte grupuri entice.[6] Mulți evrei trăiau în condiții foarte modeste. Comunitățile de evrei habotnici, ortodocși erau în mod special foarte sărace. Pentru mulți dintre aceștea emigrarea în Stelele Unite sau în Palestina a constituit singura speranță de a scăpa de sărăcie. Dar tocmai din cauza sărăciei, a lipsei mijloacelor financiare pentru călătorii atât de lungi și costisitoare numai câteva sute au izbutit să emigreze. În ajunul primului război mondial între evreii din Bucovina se distingeau trei orientări politice majore: asimilarea sau aculturarea, sionismul și mișcarea pentru recunoașterea identității idiș ca una distinctă de cea germană. Aceste caracteristici ale identitătii evreiești bucovinene s-au păstrat și în timpul administrației românești din anii interbelici.

După primul război mondial revendicările României asupra întregii Bucovine au fost satisfacute de către conferința de pace și confirmate prin tratatul de la Saint Germain din 1919.[7] Dar în același timp România, care își dublase teritoriul și populația devenind un stat multietnic, a fost nevoită să accepte și Tratatul pentru protecția minorităților. Deoarece acesta era formulat în termeni destul de vagi, lăsând loc diferitelor interpretări, el își pierduse practic scopul inițial, acela de a preîntâmpina tendințe de asimilare forțată a minorităților etnice din partea statului român. Noile autorități au impus în toate provinciile alipite României o politică centralistă excesivă, însoțită de măsuri care aveau menirea să favorizeze consolidarea unei clase de mijloc românești. Această politică a afectat serios viața comunitară a germanilor, evreilor și ucrainienilor din Bucovina. La Cernăuți teatrul german *Schiller* a fost nevoit să își închidă porțile în timp ce în locul său s-a deschis un teatru românesc. Universitatea cu limba de predare germană a fost și ea transformată într-o

instituţie românească în care unii intelectali cu vederi antisemite ajunseseră în poziţii de conducere, îndepărtând de la catedre profesori de origine evreiască. Protestele studenţilor evrei împotriva unor asemenea practici, precum cele din 1921, nu au avut nici un rezultat. Dimpotrivă, extremadreaptă, uneori cu acordul tacit al autorităţilor, a organizat acţiuni de intimidare şi eliminare a evrerilor din viaţa universitară şi cea economică. Studenţimea ucraineană s-a abţinut de la aceste acţiuni în timp ce grupări studenţeşti ale germanilor şi-au manifestat adeziunea faţă de excesele extremeidrepte româneşti.[8] În ciuda acestor fenomene prevestitoare de tragedii umane majoritatea populaţiei din Cernăuţi a redescoperit sub administraţia românească aura vremurilor austriece de odinioară pe care a cultivat-o cu nostalgie în decursul anilor '20. În această perioadă Casa Germană din Cernăuţi încă era într-atât de tolerantă încât invitase şi grupe de teatru evreieşti pe scena sa după ce teatrul *Schiller* a fost desfiinţat. Cu toate acestea şi în ciuda politicii statului care îi dezavantaja pe cei care nu erau români, nu a existat nici o colaborare politică între aceste grupuri entice care formau populaţia Cernăuţiului interbelic. După infiinţarea în 1923 a *Ligii Apărării Naţional-Creştine* (LANC) relaţiile dintre români şi evrei au cunoscut o continuă deteriorare.[9] Propaganda Ligii a atras de partea ei adepţi chiar şi din rândurile ucrainienilor şi a germanilor, deşi după 1933 guvernele de la Bucureşti s-au folosit de presiunile pe care le făcea Liga pentru implementarea legilor care vizau românizearea învăţamântului şi a administraţiei în Bucovina. În urma unor campanii de propagandă desfăşurate de către membrii "respectabili" ai LANC în Câmpulung, Rădăuţi şi Suceava simplele stereotipii şi prejudecăţi care existau în mintea multor ţărani au fost convertite în unele cazuri în ură deschisă împotriva "jidanilor". Dar majoritatea locuitorilor Bucovinei nu s-au implicat în luptele şi agitaţiile politice, ceea ce a permis ca la nivel inter-uman convieţuirea diferitelor etnii să îşi păstreze normalitatea. În schimb, mult mai active din punct de vedere al militantismului politic au fost organizaţiile studenţeşti, având un caracter conservativ antisemit. Primele atacuri împotriva evreilor şi a celor cu viziuni liberale şi de stânga şi-au făcut apariţia în Cernăuţi la începutul anilor '30. Radicalizarea acestora nu numai în Bucovina ci şi în întreaga ţară a determinat autorităţile să le pună sub supraveghere.[10] Interesul conducerii centrale de la Bucureşti era să păstreze liniştea socială şi ordinea politică pentru a continua implementarea măsurilor de uniformizare şi românizare a zonelor multietnice. Una din măsurile în acest sens a fost reforma învăţământului.

În Bucovina şi în mod special în Cernăuţi evreii şi germanii fuseseră mult timp suprareprezentaţi în licee şi în învăţământul superior. Noua legislaţie românească privitoare la învăţământul pentru minorităţile naţionale prevedea ca fiecare naţionalitate poate să frecventeze şcoli în limba proprie sau şcoli în limba română interzicându-i-se unei persoane aparţinând vreunei minorităţi naţionale frecventarea unei şcoli în limba altei minorităţi. Deoarece evreii erau consideraţi acum o naţionalitate distinctă, ei au pierdut posibilitatea de a frecventa şcoli germane aşa cum obişnuiseră decenii de-a rândul în timpul dominaţiei austriece. Această măsură a dus la o separare şi mai pronunţată a evreilor de germani. Autorităţile române sperau în acest fel să îi rupă pe evreii de limbă şi cultură germană de identitatea lor culturală germană şi să îi determine să îşi schimbe orientarea culturală spre limba şi cultura română.

Ministerul Educaţiei Naţionale elaborase un plan conform căruia după o perioadă de tranziţie de zece ani, limba de predare în şcolile evreieşti trebuia să devină limba română sau cea ebraică.[11] Potrivit acestui plan ce datează din 1919, numărul de clase destinate elevilor evrei ar fi urmat să scadă anual, astfel încât după şase ani numai jumătate din

numărul de clase existent la 1919 ar fi fost alocat elevilor evrei. Atât protestele părinților cât și a liderilor comunității nu au putut schimba intențiile autorităților. Cei mai mulți dintre elevii evrei s-au văzut nevoiți să frecventeze școli private pentru a-și putea cultiva identitatea lor culturală, lingvistică și religioasă cu toate că părinții lor plăteau importante taxe către statul român. Unii au preferat să își trimită copiii la liceele vieneze decât să renunțe la identatea lor culturală germană. Însă majoritatea elevilor care nu și-au putut permite un asemenea efort financiar și au rămas în Bucovina au avut de confruntat dificultăți serioase din cauza reglemetărilor privind noua limbă oficială. Elevii minoritari care urmau să dea examenul de bacalaureat erau supuși unui examen de limba română ținut în fața comisiilor de examinare trimise de la București. Mulți dintre elevii minoritari nu reușiseră să ia examenul deoarece, pe de o parte, printre profesorii exeminatori existau nu puțini naționaliști și antisemiți, pe de altă parte, dezavantajarea evreilor, maghiarilor și germanilor era considerată la acea dată un fel de "raison d'état" în schimbul promovării "elementelor românești". În mod surprinzător cei mai dispuși asimilării au fost nu evreii ci ucrainienii. Aparținând aceleiași confesiuni creștin-ordodoxe, purtând adesea nume care sunau asemănător, mulți dintre ucrainieni au considerat că asimilarea le-ar putea oferi șanse mai mari de realizare copiilor lor după ce cei mai mulți își pierduseră speranța în existența unui stat ucrainean independent odată cu ocuparea Ucrainei de către bolșevici. Prin urmare, ei și-au trimis copiii la școli românești, locul lor în școlile ucrainiene fiind preluat de evrei, școli care în scurt timp au devenit și ele românești.[12]

În Bucovina românii se considerau singurii "băștinași". Multora dintre ei, influențați de discursurile naționaliste și xenofobe ale vremii, li s-a părut 'necinstit' ca puterea economică a Bucovinei să fie deținută și după unirea Bucovinei cu România de către evrei. Atât partidele politice cât și conducerea statului în sine a încercat să își facă capital politic din aceste resentimente. Exemplul cel mai grav al acestei atitudini a fost sărbătorirea ca erou național a unui criminal achitat de instanța judecătorească deși ucise în Cernăuți un elev de origine evreiască.[13] Dar în ciuda politicii centraliste cu tentă naționalistă Bucovina și-a putut păstra caracterul multicultural în întreaga perioadă interbelică.

Deși recensământul din 1930 reflectă o scădere a populației evreiești la 10.9%, evreii alcătuiau cu 73.9% principala populație urbană a Bucovinei. Unii dintre ei nu erau născuți în Bucovina și în ciuda prevederilor Tratatului Minorităților care obliga România să le acorde cetățenia română toturor celor stabiliți de decenii în Bucovina înainte de 1919, indiferent de locul unde s-au născut, mulți dintre ei nu au putut beneficia de acest drept. În situație similară se găseau și numeroși ucrainieni. Atmosfera internă în România era defavorabilă încetățenirii evreilor deși constituția din 1923 garanta dreptul la cetățenia română a locitorilor de pe teritoriul țării, procedura de încetățenire în cazul evreilor născuți în afara teritoriului ce a urmat să constituie România Mare era deosebit de complicată. În lipsa cetățeniei române aceștia puteau fi în orice moment expulzați având totodată de confruntat dezavantaje serioase pe plan profesional.[14]

În concluzie se poate spune că unirea Bucovinei cu România a schimbat acel "status quo" pe care se fundamentase convietuirea diferitelor naționalități, confesiuni și religii în timpul stăpânirii austriece. Deși teoretic fiecare dintre naționalități ar fi putut beneficia în mod echitabil de liberalismul și șansele de emancipare oferite de regimul austriac, principalii câștigători ai acelor timpuri au fost evreii și germanii. Educația și pregătirea lor profesională le-a permis să accede în poziții sociale mai înalte. În aceiași măsură au putut s-o facă și nobilii români educați în spiritul loialității față de dinastia de Habsburg și care

s-au bucurat de funcţii de conducere în instituţiile provinciale. Românii au avut cea mai puternică reprezentare în *Landtag*, împotrivindu-se încercărilor ucrainienilor de a se emancipa de sub tutela bisericească românească. Odată cu instaurarea regimului românesc, naţionaliştii români locali, sprijiniţi şi de către autorităţile centrale, s-au străduit să elimine 'vechile' elite intelectuale şi sociale din posturile lor. Principalii lor adversari au fost evreii, mai ales aceia care mai dispuneau de o oarecare putere economică, însă propaganda şi atacurile antisemite nu au făcut distincţie între diferitele pături sociale ale evreimii. Această propagandă asociată cu vechi prejudecăţi şi graba de a-i scoate pe evrei din competiţia socială şi profesională a amplificat atitudinea de ostilitate faţă de aceştia, ostilitate care după 1933 a fost împărţită din ce în ce mai mult şi de către etnicii germani şi ucrainieni. Convieţuirea diferitelor naţionalităţi şi etnii pe pământul Bucovinei a fost treptat împovărată de tendinţele antagoniste ale acestora, pregătindu-se terenul pentru scenele tragice din timpul celui de-al doilea război mondial. Cu toate acestea, evoluţia relaţiilor dintre diferitele naţionalităţi şi etnii a fost determinată de sus în jos, adică de către politicieni şi intelectuali care au încercat să îşi convingă proprii conaţionali mai mult sau mai puţin dezinteresaţi de treburile politice, de justeţea cauzei pe care o reprezentau. Dar aşa cum multe dintre memoriile celor care au trăit acele timpuri confirmă, mesajul politic mai ales în cazul relaţiilor dintre evrei şi germani în Bucovina nu a 'contaminat' cu efect imediat pe toţi oamenii simpli, aşa cum politicienii ş-ar fi dorit. Este aşadar un motiv în plus pentru a face distincţie între relaţiile interetnice la nivel politic şi caracterul convieţuirii care a existat la nivelul oamenilor simpli, neimplicaţi în dispute şi polemici politice, indiferent de etnie sau religie.[15]

Procesul de distrugere a Bucovinei multiculturale a fost accelerat în urma pactului Molotov-Ribbentropp din 23 august 1939 care a permis Uniunii Sovietice să ocupe partea de nord a provinciei. Aşanumita *Volksdeutsche Mittelstelle*, o organizaţie cu sediul în Germania nazistă însărcinată cu recolonizarea etnicilor germani din tot cuprinsul Europei răsăritene în Germania, lansase deja în ajunul ultimatumului sovietic către România "aducera acasă" a germanilor din Bucovina. Teoretic oamenii puteau să decidă în mod liber dacă vor să fie "repatriaţi" în Germania (de fapt în zonele din vestul Poloniei ocupate de armata germană) sau să treacă sub regim sovietic. Fiind induşi în eroare prin promisiuni nerealiste despre şansele de a începe o viaţă nouă în Germania cât şi de teama faţă de sovietici între 27 septembrie şi 17 noiembrie 1940, circa 44 650 de etnici germani au părăsit Bucovina de Nord în direcţia Germaniei. La scurt timp după ce etnicii germani din nordul Bucovinei, adică din partea cedată Uniunii Sovietice îşi părăsiseră locurile natale, şi cei din sudul Bucovinei, adică din partea românesacă s-au hotărât să ceară "repatrierea în Reich". Mulţi dintre cei din sud avuseră rude în nord care emigraseră deja, astfel că

plecarea etnicilor germani s-a desfăşurat ca o reacţie în lanţ. Până la sfrârşitul anului 1941 toţi etnicii germani din Bucovina de Nord îşi părăsiseră locurile de baştină în timp ce în Bucovina de Sud mai rămăseseră 3446.[16] După arbitrajul de la Viena din 30 august 1940 frontierele Ungariei au ajuns în vecinătatea Bucovinei. Asemenea politicii de "repatriere" promovată de Germania, Ungaria a hotărât aducera populaţiei maghiare din Bucovina în Ungaria (de fapt tot în zone nesigure, stăpânite vremelnic,cum a fost regiunea Bácska). Strămutarea s-a efectuat între lunile mai şi iunie a anului 1941[17]. Acesta a fost doar 'preludiul' distrugerii Bucovinei multietnice şi multiculturale. Înspăimântaţi de ocupaţia sovietică care a avut loc în nordul Bucovinei la 28 iunie 1940, mii de români s-au văzut nevoiţi să se refugieze în patria mamă. Atle mii de români bucovineni dar şi persoane de altă etnie (evrei, ucrainieni) au fost deportaţi de către autorităţile sovietice în Siberia. După numai un an, în iunie 1941 alţi refugiaţi, de data asta evrei şi ucrainieni au părăsit Bucovina din calea armatelor germane şi române. În încheiere dar nu în ultimul rând, tragicul episod al deportărilor masive de evrei din Bucovina în Transnistria de către regimul antonescian a pus capăt definitiv caracterului multicultural al Bucovinei, creat sub stăpânirea austriacă şi perpetuat în perioada interbelică. În condiţiile celui de-al doilea război mondial în numai cinci ani Bucovina şi-a schimbat complet compozitia etnică şi confesională, încetând să mai reprezinte o Elveţie a Răsăritului.

Bibliografie

William O. McCagg Jr.: *A History of Habsburg Jews, 1670-1918,* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1989

Mariana Hausleitner, *Die Rumänisierung der Bukowina. Die Durchsetzung des nationalstaatlichen Anspruchs Großrumäniens 1918-1944*, München: R.Oldenburg Verlag, 2001

Randolph L. Braham: *The Tragedy of Romanian Jewry*, New York: Columbia University Press, 1994

Margaret MacMillan, *Peacemakers. The Paris Conference of 1919 and Its Attempt to End War*, London: John Murray, 2002

Irina Livezianu, *Cultură şi naţionalism în România Mare 1918-1930*, Bucureşti: Humanitas, 1998

Israel Chalfen, *Paul Celan. Eine Biographie seiner Jugend*, Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1979

Gerhard Schreiber*: A Tale of Survival (Or if Stalin Could have Swallowed Hitler And Chocked On It)* unpublished manuscript, CGJS Archive, University of Sussex

1. Când Austria a anexat partea de nord a Moldovei în Bucovina trăiau circa 206 familii de evrei, adică mai puţin de o mie de persone. Un deceniu mai târziu populaţia evreiască se dublase la 2131. După 1848, când Bucovina a devenit ducat autonom, separată de Galiţia vecină, populaţia evreiască a crescut constant: în 1857 evreii reprezentau 6.5% din totalul populaţiei, în 1869, 9.3%, în 1899, 12.8%, iar în 1910, 12.9%. William O. McCagg Jr.: *A History of Habsburg Jews, 1670-1918,* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1989, p.173
2. Mariana Hausleitner, *Die Rumänisierung der Bukowina. Die Durchsetzung des national-staatlichen Anspruchs Großrumäniens 1918-1944*, München: R.Oldenburg Verlag, 2001, p.79
3. În realitate cei mai mulţi care au emigrat din Bucovina peste ocean au fost mici industriaşi evrei şi ţărani ucrainieni. Ibidem, p.51
4. În 1878 procuratura a interzis difuzarea gazetei făţiş antisemite numită "Epidemia Jidovească". Ibidem, p.56.
5. Imigrarea evreilor în Bucovina a stimulat economia, de aceea ei au fost bineveniţi de către autorităţile austriece. La sfârşitul secolului al XIX-lea 98% din totalul cârciumelor era în pro-rietatea unor evrei. Pe la 1910 evreii arendaşi administrau circa 85% din terenurile cultivabile. În oraşe întreprinzătorii şi meşteşugarii evrei îi întrecuse numeric pe cei germani în timp ce

filialele cele mai importante ale *Wiener Bank* aveau aproape în exclusivitate directori evrei. Deasemenea conducerea asociației de industrie și comerț era deținută de câteva familii de evrei cu infuență în timp ce numeroși evrei au primit posturi în *Landtag,* parlamentul provinciei. Ibidem , p.73.

6. Raphael Vago: *Romanian Jewry During the Interwar Period* in: Randolph L. Braham: *The Tragedy of Romanian Jewry*, New York: Columbia University Press, 1994, p.39
7. Margaret MacMillan, *Peacemakers. The Paris Conference of 1919 and Its Attempt to End War*, London: John Murray, 2002, p.137
8. Mariana Hausleitner, *Die Rumänisierung...,* p.170
9. Liderul și fondatorul mișcării antisemite, care la acea dată avea deja 70 de ani, a fost A.C. Cuza, figură centrală în LANC. Numele său a devenit un termen ("Cuzism" – "Cuzist") definind o ideologie și pe susținătorii ei care au dus o campanie antisemită agresivă în perioada interbelică. Legiunea Arhanghelului Mihail respectiv Garda de Fier a fost de fapt grupare care s-a desprins din LANC la finele anilor '20.
10. Mariana Hausleitner, *Die Rumänisierung...,* , p.251
11. Irina Livezianu, *Cultură și naționalism în România Mare 1918-1930*, București: Humanitas, 1998, p.91
12. Israel Chalfen, *Paul Celan. Eine Biographie seiner Jugend*, Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1979, p.57
13. Acesta a fost cazul elevului evreu din Cernăuți David Fallik. Incidentul s-a întâmplat în 1926 după ce Fallik și colegii săi au căzut la examenul de bacalaureat. fiind examinați de către o comisie de profesori de la București. Un grup de studenți condus de către Fallik ar fi insultat pe stradă membrii comisiei sau cel puțin pe profesorul de istorie din acea comisie, scandând lozinci de genul "Jos cu românii", "Jos mita", etc. Poliția a arestat câțiva dintre elevi cărora li s-a intentat proces penal pentru calomnie și insultă adusă statului român. Procesul a fost mutat de la Cernăuți la Câmpulung (considerat la acea vreme centrul antisemitismului) prilejuind împușcarea mortală a elevului David Fallik de către un student al facultății de drept (!) Niculai Totu, tocmai în timpul desfășurării procesului. Totu a fost la rândul său arestat și i s-a intentat un proces dar datorită presiunilor venite din partea opiniei publice românești și a multor politicieni instanța judecătorească l-a achitat, criminalul fiind sărbătorit în țară ca "bun român". Irina Livezianu, pp.106-109
14. Acei evrei care au solicitat cetățenia română dar nu au putut dovedi cu așa-numitul „Heimatschein" (certificat emis de către autoritățile austriece înainte de 1918 care confirma locul de naștere al solicitantului) că s-au născut în Bucovina, au fost nevoiți să parcurgă proceduri judiciare complicate pentru a avea șansa obținerii cetățeniei române. Mariana Hausleitner, *Die Rumänisierung...,* p.149.
15. Acest tip de relații dintre oamenii simpli sunt reflectate în numeroase memorii ale contemporanilor, dovedind o convietuire mai tolerantă decât așa cum ar reieși din presa vremii sau alte documente cu caracter politic. Vezi Gerhard Schreiber*: A Tale of Survival (Or if Stalin Could have Swallowed Hitler And Chocked On It)* manuscris, arhiva CGJS, University of Sussex, Brighton
16. Mariana Hausleitner, *Die Rumänisierung...*, p.371
17. Cunoscutul regizor maghiar Sára Sándor a realizat în 1987 un documenar pe acestă temă intitulat *Sír az út elöttem.* În partea a IV-a a documetarului (*Hazatérés*) locuitorii de odinioară ai satelor ungurești din Bucovina povestesc istoricul strămutării lor. Vezi Vincze Gábor, *A bukovinai székelyek hazatelepítése 1940-1941* și lucrarea istoricului Sima Péter, *A bukovinai székelyek története* (pp.10-14) accesibilă în internet: *www.garabonczias.hu/dolgozatok/bukszek.htm#_ftnref*

I. Tóth Zoltán „újrafelfedezése"

Miskolczy Ambrus

A kifejezés: „újrafelfedezés" némileg megtévesztő. Hiszen I. Tóth Zoltán körünkben mindig is jelen volt. Műve és emléke egyaránt. Azok is hivatkoztak a munkájára, akik nem értettek vele sok mindenben egyet. David Prodan, az egykori kolléga, 1985-ben úgy nyilatkozott nekem, hogy I. Tóth Zoltán szellemisége jelentett sokat, és közben mintegy sejtelmesen utalt arra is, hogy romlik az – egyébként tudjuk, romlott – légkör, mely romlás aztán az *Erdély története* megjelenése utáni kampányban egyre riasztóbb formákat öltött. A lassú olvadást a magyar történészek munkáinak románra fordítása is jelzi – hála a Soros Alapítvány támogatásának. Jól eső és kellemes fordulat.

I. Tóth Zoltán első nagy művének, *Az erdélyi román nacionalizmus első százada 1697–1792* című könyvnek – amely először 1946-ban látott napvilágot – az újrakiadása újrafelfedezésnek minősíthető. 1998-ban jelent meg Csíkszeredában újra magyarul. Amikor a magyar újrakiadás előszavát a némileg ilyenkor kötelező demagógiával úgy zártam le: „Habent sua fata libelli – mondja a latin közmondás, azaz: A könyveknek megvan a maga sorsa. I. Tóth Zoltán könyvének sorsa akkor teljesedett be, amikor visszatért arra a földre, ahonnan élményanyaga kisarjadt", akkor hozzá kellett volna tennem: az igazi visszatérést a román kiadás jelentené; de ez akkor úgy tűnt, kelletténél is több a „demagógiából", és felesleges szómágia. A valóság rácáfolt a pesszimizmusra. 2001 tavaszán Bukarestben román fordításban is megjelent a mű, Adrian Cioroianu értékelő utószavával.[1] Ez a román utószó nem egyszerűen csak értékelésnek tekinthető, hanem valamiféle dialógusnak is I. Tóth Zoltán munkájával, és azon túlmenően a magyar történetírással.

I. Tóth Zoltán ezen műve ma is élő munka. Szívesen forgattuk és forgatjuk ma is. Szempontjai, megállapításai elgondolkoztatnak. Ennek a mán is túlmutató sikernek a titka alighanem a mű elméleti igényességében és az sematizmus-ellenességében rejlik. Ugyanakkor van még valami politikai „pikantériája" is e műnek, hiszen alapvetően a görög katolikus egyház érdemeiről szól, márpedig 1948-ban felszámolták a görög katolikus egyházat, püspökeinek legjavát börtönbe vetették; 1989 után újjászületett az üldözött egyház, de történetírása lassan bontogatja szárnyait.

Lucian Blaga fejtegette egykor, hogy ha a Bibliát vagy más szívünkhöz közel álló művet idegen nyelven is olvassuk, újabb szépségek villannak elő a szövegből. És valóban, ha egy másik nyelven keresztül egy másik kulturális térbe lépünk, akkor a fordításban olyan mozzanatokra vetül fény, amelyek addig homályban maradtak. Kísérteties aktualitást nyerhet az is, amit hajlamosak lennénk már általánosan elfogadott igazságnak vagy csak egyszerűen közhelynek tekinteni. Ilyenek például az *Előszó* kezdő mondatai. „A történelem a valóság tudománya. A valóság ismerete nélkül illúzió minden, amit a múltról állítunk és ingatag a jövő, amit nélküle építünk." Itt, Magyarországon ez mintegy húszharminc éve még a szellemtörténet elleni reakció megnyilvánulásának tetszhetett, és valami lemondó legyintés gesztusát is kiválthatta, hiszen épült a jövő és a hivatalos ideológia is hirdette a valóságközpontúságot, miközben látnunk kellett azt is, amint a felépítmény maga alá gyűri az alépítményt, a világnézet az életet. Tegyük hozzá, I. Tóth Zoltán könyve ellenkönyv is volt. Hiszen egy időre beteljesült az *Előszó* – évszázadok tapasztalatai-

nak felidézését záró – keserű diagnózisába foglalt lehetőség: „Az elmúlt két évszázad közösségi érzése, az összetartozás tudata mindenek felett a nemzetiség. Elődje a vallás volt, napjainkban pedig az osztály próbálja helyét elfoglalni."

Mára az osztály megbukott, és olykor úgy tűnik, a múlt árnyainak kísértetjátéka a posztmodern epigonizmusban nem egyszerűen a nemzetiséget, hanem annak vészes és vészthozó torzulásait is előtérbe állítja, a faj elkárhozására emlékeztetve. Mai figurák történelmi alakok köntösébe bújva, úgy viselkednek, mintha a koraközépkor homályából bukkannának elő, miközben az agresszivitást kétes eredetű, hiteltelen, melodramatikus narratívákkal párosítják. Az etnicitás átpolitizálásának újabb és újabb változatai és kísérletei bukkannak fel. Az 1945 utáni szóhasználat az etnicitás kifejezést nem kedvelte, mert a fajra és a faj-kultuszra emlékeztetett. I. Tóth Zoltán sem használta, bár élt azt etnikum kifejezéssel, amikor a nemzeti öntudat kialakulásának periodizálásában az etnikumtól a nemzetig vezető fejlődés során érvényesülő tudatformák egymásutánját mutatta fel. Ezek a közösségi tudatformák: a népi ösztön, a népi öntudat és a nemzeti öntudat. Az egymásutániság egyidejűség is. Hiszen ezek „nem egymást felváltó és egymást kizáró fokai a nemzetiségi fejlődésnek", hanem egymásra épülnek és állandó kölcsönhatásban együtt léteznek. „A népi ösztön a nemzetiségi öntudatban is ott lüktet és minden nemzetiségi jelenségnek legfőbb, legszilárdabb és legmeghatározóbb alapja marad. Minden rárétegeződő külső hatás sorsát ez dönti el; vagy ha a külső hatás túlságosan idegen tőle és túlságosan erős, a nemzeti közösség egyéniségét veszedelembe sodorhatja. Ha a külső behatás termékeny csírákat helyez el a népi ösztönben és a népi öntudatban, akkor a nemzetiségi lét csodálatos kibontakozásának lehetünk tanúi." (11. o.)

A jelen műben a megtermékenyítő külső hatás az egyházi unió, a görög katolikus egyház kialakítása, amelynek intézményeiben született az a román értelmiség, mely a nemzeti ideológiát kialakította, és mint ma már Romániában is nyíltan hangsúlyozzák: ablakot nyitott Európára. A mű román kiadásának utószavában Adrian Cioroianu ezzel egybehangzóan és a hangsúlyt az önfejlődésre téve, úgy értékeli, hogy ez a könyv „a nemzeti morálhoz szükséges azon szerény büszkeségre serkent, mely kicsúszik kezünkből", márpedig azt a folyamatot elemzi, amelynek során az „amorf közösség" kitermelte a maga elitjét, amely már követelte népe jogait. Mindez azt is példázza – fejtegeti Cioroianu –, hogy I. Tóth Zoltán műve ma is aktualitással bír a primordialisták és a konstrukcionisták, vagy más szóval képzelődők vitájában, azokéban tehát, akik az egyik oldalon az etnicitást a különböző adottságokra épülő örök jelenségnek vagy éppen ősjelenségenek tartják, míg mások képzelt és megkonstruált jelenségnek.

Az I. Tóth Zoltán által említett megtermékenyítő külső hatás árnyalt megjelenítése mellett azt talán némi okkal hiányoljuk, hogy a román dialogizálásból is hiányzik az elutasítottnak minősülő külső hatás: a reformáció jellemzése. A reformációnak köszönhetően indult a román könyvkiadás, és mint Nicolae Iorga már észrevételezte, a reformáció némileg elő is készítette a talajt az unió számára, hiszen a román görögkeleti egyházi vezetést állandó nyomás alatt tartva, kialakította benne a külső feltételekhez való igazodás késztetését, és ennek nyomán a görög katolikus egyházban és vallásban a számára kedvezőbb és többet ígérő ajánlatot választotta. A Habsburg-hatalom ugyanis határozottabb kollektív kiváltságolást ígért a papoknak, sőt még az egész natio felemelését is, míg a református fejedelmek korában elsősorban egyénileg nemesítették a papokat, és számukra a románság nyelvi és vallási közösség volt, nem pedig politikai entitás. A református püspökök abban a hiszemben, hogy a kálvinista és a görögkeleti hitelvek között nincs

nagy különbség, a népi vallásosság formáit tiltották és a rítusba is beavatkoztak, míg az uniót kimunkáló jezsuiták mindezt bölcsen megkerülték, és a dogmatikai különbségeket próbálták csak áthidalni, és így a román hívek sokáig nem is tudták, hogy egyházi vezetésük elfogadta Róma fennhatóságát. A 18. századi nemesítések mellett meg lehetett volna említeni, hogy egyes román vidékeken, mint Fogaras vagy Kővár vidéken a református fejedelmek nemesítéseinek köszönhetően került a falvak népének jelentős része nemesi sorba. Úgy tűnik, I. Tóth Zoltán, aki egyben református lelkész is volt, nem akarta ezt a román nemzeti öntudat számára fájdalmas vagy legalábbis kérdést feszegetni, bár jellemző módon ortodox történészek sokkal pozitívabban viszonyulnak a reformáció eredményeihez, mint a görög katolikusok, akik már a felvilágosodás korában izzó gyűlölettel írtak minden kálvinista kezdeményezésről. Igaz, amikor a nemzeti jogokért folytatott nagy küzdelem már az elemzendő kérdés, mindez már mellékesnek látszik. És az is lehet, hogy I. Tóth Zoltánt eleve nyomasztotta a román és a magyar történetírás egyes alakjainak felekezeti elfogultsága, és még a látszatát is kerülni akarta annak, hogy úgymond hazabeszél. Művében nem is találni egyetlen oldalvágást sem a katolicizmus felé. Ezt azért is hangsúlyozzuk, mert a két világháború közötti kor történetírásában erősen érezhető a polemizáló és persziflázsra hajlamos felekezetiség. Ugyanakkor, látni fogjuk, I. Tóth Zoltán vitatkozó történetíró is volt, aki a vitás kérdésektől nem rettent vissza.

A román kiadás utószava külön üdvözli I. Tóth Zoltán művének diakronikus és szinkronikus nemzetszemléletét. Alapvetően pozitívnak tartja, ahogy a szerző elhatárolta magát a „nemzetiség létjogosultságának" megkérdőjelezésétől. És a román utószóban hosszú jegyzet ítéli el azt, hogy a kommunizmus meghamisította a nacionalizmust, miközben az olvasóban felvetődik a kérdés, hogy a Vasgárda és a fasisztoid mozgalmak mit is csináltak? Márpedig az, ahogy ezek a mozgalmak a népi ösztönnek nevezhető magatartásformákra játszottak, szép példája lehet annak, amit ma aktív atavizmusnak nevezünk, és a nemzeti tudatformák együttélésének szintén egyik folyománya. Jelzi is I. Tóth Zoltán: „A nacionalizmus közben fokról-fokra az embertelenség legszörnyűbb elfajulásaira, az emberi méltóság legelvetendőbb kilengéseire vetemedett."

Azt is kiemeli a román utószó, hogy I. Tóth Zoltán a kolozsvári iskola terméke. Kétségtelen, hogy tanárai S. Dragomir és I. Lupas, nagy hatással lehettek rá, hiszen kitűnő kutatók és előadók voltak. Nemzetközpontú szemléletük a források feltárásának és megszólaltatásának igényével társult. Viszont elkötelezett görögkeletiek, miközben a görög katolikus egyház kialakításával élesztett nacionalizmust elfogadták és igenelték. Az utószóval szemben azt lehetne hangsúlyozni, hogy sokkal inkább a romániai valóság és az annak feltárására vállalkozó falukutató szociológiai iskola hatott. A román valóság összetettsége élő példa volt a különböző tudatformák együttélésére. A Gusti-féle szociológiai tapasztalat, szemlélet és terminológia hatja át a népi közösség meghatározását: „A társadalmi közösségek közül a nép testi (biológiai), lelki és környezeti (kozmológiai) tényezők összessége. Ebben a közösségben minden egyénnek megvan a maga külön, többé-kevésbé kifejlődött öntudata, de ezeknek az egyéni öntudatoknak tipikus vonásokban megjelenő összessége inkább az öröklött múltra, a már beidegzett és megállapodott mederben hömpölygő életjelenségekre, a hagyományokra támaszkodik."(9. o.) És ezektől – mint a mű is kiemeli – a nemzeti ideológia sem szakadhat el.

Alighanem I. Tóth Zoltánt lenyűgözte az az élmény, hogy egy nacionalizmus – a román – születését a kezdetektől tudta megragadni. „A magyar és a szász nemzetiségi öntudat a középkor ködéből tűnik elő" – írta az *Előszó*ban, míg a román tudat kialakulása

szépen feltárul a forrásokban. A román utószó ezt „túlzásnak" tartja, és úgy véli, ezt maga a szerző is érezte, ezért nem tér vissza rá. Cioroianu – metaforikus kifejezése – szerint a román nemzeti öntudat „a dáko-román törzshöz kapcsolódik, abból ered". I. Tóth Zoltán ezzel szemben a római eszmét először a középkori humanistáknál látta felbukkanni, akár jó néhány román történész. És ezektől eltérően hangsúlyozta, hogy a magyar Attila-kultusz vagy a szász dák-származás tana a román Trajanus-kultusz számára ihlető példa volt. Így láthatjuk a műben, ahogy a román nacionalizmus érvrendszere is a magyar és a szász rendi nacionalizmus elleni harcban, vagy inkább a vele való kölcsönösen agresszív dialógusban teljesedett ki.

Megvallom, azt hittem, hogy a román kiadásból kimarad a három erdélyi nép viszonyának jellemzése:

„A rendek ellenszenvének a románság iránt nem valamely alacsony nemzetiségi gyűlölet volt az oka, hanem könnyen érthető természetes idegenkedés egy náluk sokkal alacsonyabb műveltségű és amellett merőben más szellemű, megjelenésű, felépítésű, erkölcsű bevándorolt néppel szemben. [...] Az erdélyi tájkép a magyarság és a szászság műve volt, csak természetes, hogy sajátjának és elidegeníthetetlennek tekintette, megvédésére pedig alkatának erre legalkalmasabb jelenséget, a rendiséget minden erővel latba vetette [...] Társadalmilag képtelenség lett volna a románságot negyedik nemzetté befogadni, ha meggondoljuk, hogy akkor még nagy tömegében alig megtelepedett, nagymértékben ingadozó, vad erkölcsű, megbízhatatlan, a magántulajdon iránt nagyon kevés érzékkel rendelkező, ingatag, megállapodottsággal alig rendelkező megvetett nép volt. Mind a magyarok, mind a szászok ilyeneknek ismerték őket és ha véleményüket bizonyos elfogultsággal is vádolhatjuk (ami megtámadott mivoltukban nem csodálható), kétségtelen, hogy a kép nagyrészt hű és való, a kortársaknak a románokkal szembeni magatartása dolgában pedig döntő jelentőségű." (129-130. o.)

Ez az idézett bekezdés jól érzékelteti azt is, hogy miután az erdélyi népek nagy nemzeti narratívái és mítoszai sok vonatkozásban kizárják egymást, milyen nehéz a közös múltat úgy megjeleníteni, hogy egyben ne váltsunk ki ilyen vagy olyan elutasító reakciókat. Az idézet érzékelteti azt is, hogy a másikról alkotott kép – éppen annak negatív töltése és dramatizált jellege miatt – milyen mozgósító erővel bírhat. Felhívja a figyelmet a társadalomszerveződés, társadalmi rétegződés és etnikai megoszlás összefüggéseinek vizsgálatára, illetve ezen vizsgálat követelményére, országos és regionális szinten egyaránt. I. Tóth Zoltán ennek megfelelően mélyült el a középkori magyar krónikairodalomban. Anonymusról írt tanulmánya ma is több mint érdekes olvasmány. A XVIII-XIX. századi érchegységi parasztmozgalmakról szóló monográfiája úttörő jellegű. Az 1848-49-i magyar-román megbékélési törekvések elemzésével a sorsdöntő események fontosságára hívta fel a figyelmet. Ugyanakkor azt is vizsgálta, hogy évszázados társadalmi és etnikai folyamatok, milyen meghatározó erővel bírhatnak, másszóval a feudalizáció sajátosságai hogyan hatnak a polgárosodás jellegére és minőségére. A térben és időben oly szerteágazónak tűnő témák így rendeződnek egységes program keretébe, miközben dolgozott a román nacionalizmus második évszázadának történetén is, amelyből csak posthumus jelenhetett meg, ami elkészült, akárcsak Nicolae Bălcescuról szóló műve, mely a ma újra időszerű életrajzírás műfaját képviseli. De térjünk vissza a mai dialógusra.

Az természetes, hogy a román utószó úgy véli, I. Tóth Zoltán a magyar történetírás álláspontját képviselte, amikor elvetette a dáko-román kontinuitást. Valójában ebben a vonatkozásban közelebb állt a nagy román filológusok és nyelvészek álláspontjához, vagy

inkább álláspontjaihoz, melyektől a román történetírók igyekeztek elvonatkoztatni a magyar ellenféllel és a magyar múlttal (és önmagukkal) való küzdelmeikben. A román nyelvészek és történészek sokáig hallgatólagos vitája aztán 1957-ben egy zártkörű megbeszélésen dőlt el, amikor két kiváló román nyelvész, Al. Rosetti és E. Petrovici azon dolgozatait, amelyek a románság XII. századi erdélyi megtelepedése mellett érveltek, a történészek lesöpörték az asztalról, a maguk logikai konstrukcióit állítva elő és nemzeti érdekre hivatkozva. A román történetírásnak fel kell tehát még fedeznie saját filológiai örökségének és hátterének teljességét is.

Feltűnő viszont, hogy a román utószó a románság életformájának – ma a kérdés érzékeny jellege miatt is sommásnak tűnő – jellemzésével nem polémizál. Márpedig alkalom nyílt volna a román társadalomszerveződés sajátosságainak jellemzésére, és a XVII. századi ún. oláh törvények értékelésére. A diéták a század válságából is adódó helyi és sajátos problémákat, a feudális rendbe nem illeszkedő, nehezen fegyelmezhető társadalmi csoportok helyzetét globális jellegű, a helyzetet leegyszerűsítő törvényekkel próbálták szabályozni. Az „oláh nemzet" egészének és vallásának megtűrtté nyilvánítása hatalmi eszköz volt egyén és közösség kézbentartására. Mivel a románság a maga szokásaival, vallásával, részben életformájával a maga önálló életét élte, valamiféle nem hivatalos teokratikus rendet alkotva, hiszen az egyházi hatalom olyan feladatokat látott el, melyeket a nyugati világban a világi hatóságok, nos, ezekkel a törvényekkel ezt az életet – ha társadalmon rendi társadalmat értünk – társadalmonkívülinek tartva, próbálták megrendszabályozni, és ugyanakkor integrálni a maguk módján. Így igaz az is, hogy a megtűrtség nem üldözés, a megtűrt vallás egyben a fejedelmi hatalom által támogatott egyház volt, amelyet nem üldöztek, mint például a zsidózóknak nevezett magyar szombatosokat. Az oláh-törvények viszont hosszútávon történelmi tehertételt jelentettek, hiszen az egyént úgy kezelték, mint egy közösség tagját, a közösséget másodrangúnak (megtűrt, nem bevett jellegűnek) bélyegezve. A kirekesztést gyakorlattá, hagyománnyá és mindenekelőtt komplexussá tették, amikor a Szászföldön például a románok 1781-ig nem nyerhettek passzív polgárjogot sem, a megyékben pedig csak a bevett felekezetek híveiből lehetett tisztségviselőt választani. Ebből a komplexusból fakad aztán a mai történelmi revansizmus, a szenvedéskultusszal párosított bosszú, a heroikus modellben vergődő denunciációs „történetírás".

I. Tóth Zoltán könyvének központi alakja Inochentie Micu-Klein püspök, aki éppen ezzel a XVII. századból is megörökölt ellenséges világgal fordult szembe. Az ő egyéni történelme kollektív történelem, hiszen ő „álmodja meg legelőször a tömegénél fogva jelentős román népet, mint a többi országlakó néppel egyenjogú és egyigényű külön politikai, vagy ha úgy tetszik nemzetiségi egységet". Más szóval: „Legnagyobb érdeme, hogy az erdélyi románságot, természetesen unitus formában egyetlen egységnek, mégpedig önálló cselekvésre igényt tartó, autonóm, öntörvényű egységnek fogta fel." (76. o.)

A román utószó valamiféle ellentmondást lát Klein értékelésében, amikor I. Tóth Zoltán a román püspök és a szász Nagyszeben városának konfliktusát értékeli. A román püspök egy telket kapott ajándékba egy szász nőtől, a magisztrátus viszont a Diploma Andreanumra hivatkozva megakadályozta a birtokbavételt, mire a válasz az volt: a románok Trajanus hódító leszármazottai, jogaikat a későbbi bevándorlók nem korlátozhatják. Ez az eset: „A gyakorlati élet egy jelentéktelennek tűnő mozzanata ilyenformán messzemenő szellemtörténeti következményekkel járt." (92. o.) „Elsietett magyarázat" – fejtegeti a román utószó, mert ellentétben áll a szerző „aprólékos gondosságával". Valóban korábban azt hangoztatta I. Tóth Zoltán, hogy Klein, „a nemzetiségi politikus nem megle-

petésszerűen merül fel az idők ködéből". Fellépését megalapozta a bécsi udvar és a román papság alkujának nemzeti egyenjogúságot ígérő kitétele és a humanista dáko-román gondolat. Tegyük hozzá, ellentmondásosnak látszik az is, ahogy I. Tóth Zoltán kiemeli azt, hogy Klein a rendi natio-fogalmat a népi nemzetfogalommal termékenyítette meg, és ehhez a forradalminak tetsző mozzanathoz rögtön hozzáfűzte: „Klein fogalma az egységes erdélyi román nemzetiségről alapjában véve nem sok újat tartalmaz. Az ortodoxiában kifejeződő és a román etnikumban gyökerező primitív egységérzés, kihasítva a kelet-európai nagy ortodox internacionáléból a vallási unió által, Bécs érdeklődése és pártfogása révén politikai tényezővé növekedvén, a három erdélyi bevett politikai nemzet rendszeréhez, negyedik bevett nemzetként kívánna hozzásimulni. A magyarság és a szászság változatos társadalmi tagozódását mintaképül véve, a reménybeli rendi román nemzet népi alapon magáénak követeli a papság és a jogtalan hívők serege mellett a jogilag magyar nemes román kiváltságosokat is. Ha Klein politikai reménységei teljesülnek, akkor Erdély egy rendi külsejű, de ortodox szellemű, tehát balkán-bizánci jellegű nemzettel szaporodott volna." (124. o.)

Ellentmondás mindez? Darabokra hullott a történeti valóság? Nem, inkább a mozaikszerű mozzanatok egységbe rendezése, a valóság összetettségének megragadása, a hosszú távú folyamatok és a sorsfordítónak tetsző események egymásba illesztési kísérlete, hagyomány és újszerűség érzékeltetése, az elméleti igény és a sematikus látásmód elhárításának érvényesítése. Hogy ezen szempontok érvényesítésekor hová helyezzük a hangsúlyt, ez minden történetírás dilemmájaként jelentkezik. A valóság összetettségének megjelenítése olykor ellentmondásosság benyomását keltheti, hacsak a történész nem dolgozik készen kapott sémákkal, melyekhez csak hozzáfüggeszti a maga jól kialakított adatszerűségeit.

Amikor I. Tóth Zoltán művének mai fogadtatását próbáltuk érzékeltetni a román utószó néhány polémikus mozzanatának kiemelésével, akkor nem próbáltunk valamiféle apológiára vállalkozni. Értelme sem volna. Hiszen a végső következtetésben csak igaza lehet: „Érdekes olvasmány, csodálatosan dokumentált és hasznos, éppen a két történetírás közötti természetes dialógus számára, ezen két történetírás pedig miután megtalálta a vita közös premisszáit, majd idővel még eljut a közös értelmezésekhez."

I. Tóth Zoltán tudatában volt annak, hogy műve nem arat osztatlan tetszést: „A valóságtartalom, melyhez eljutottam, nem felel meg sem a magyar, sem a román nacionalista történetírás megszokott eredményeinek." (7. o.) Tudatosan, de nem tüntető módon vállalta a kétfrontos harcot. A román nacionalizmus szerinte „félreismert nacionalizmus". A román nacionalisták ugyanis „közösségi eszményük igézete alatt a múltat mai igényeikhez kötötték hozzá", ellenfeleik pedig „saját önző nacionalizmusuk csábításainak engedtek". Az eredmény: „Csekély kivétellel mindig a valóság lett eljárásuk áldozata". (6. o.)

Felvetődik a kérdés, hogy milyen is ez az I. Tóth Zoltán által igenelt és feltárt valóság. Olykor az az érzésünk, hogy ez a valóság normatív jellegű, az értékeszményeknek megfelelő állapot, valami, ami mélyen igaz, és fölötte ott hullámzik a történelem, amelyet mégis mintha valamilyen isteni kéz irányítana, és végül az emberi botorság fölött diadalmaskodik az értelem. Hiszen, mint a mű előszavában olvashatjuk: „Az együttélésnek kikerülhetetlen parancsa a kutatót arra kötelezi, hogy a nemzetiséget ne csak önmagában, hanem a népek társadalmának együttesében vizsgálja meg. Levegőben lóg minden nemzetkutatás, mely nem a nemzetek társadalmában próbálja megérteni a nacionalizmusokat. A Duna-medence kisnépeinek nacionalizmusai sokban egyeznek, sokban különböznek egymástól. De minél inkább közeledünk a mához, annál több a közös vonás bennük.

Egyik idősebb, másik fiatalabb, egyik hatalmasabb, másik gyengébb, de erejük különbözősége aránylag oly csekély, hogy egyik sem követelheti a vezetőszerepet a többi felett. A népek egyenjogúsága ilyen együttesben parancsoló szükséglet, megsértése pusztító következményekben hull vissza valamennyi fejére. És mégis a gyűlölet, az elfogultság, az értetlenség sehol sem csap fel oly perzselő lánggal, mint ezen a tájon, egyérdekű, egysorsú testvérnépek közt. Nem elég ennek okát az ember eredendő gonoszságában megjelölni, meg kell mindent tenni, amire emberi erő képes, hogy a dunai népek végzetes nézeteltérése tisztázódjék. Első és legfontosabb lépés nem a baráti nyilatkozatok testetlen és jövőtlen üressége, nem az őszinte jóakarat felajánlása, hanem a tényekkel aló szembenézés, a valóság megismerése."

Érezhetjük, láthatjuk, hogy kimondatlanul is szükségszerűség és szabadság társításának igénye, vagy másként fogalmazva: predestináció és szabad akarat, vagy a kegyelem két formája: a szükséges és az elégséges kegyelem, netán üdvtörténet vagy elkárhozás nagy dilemmái járják át I. Tóth Zoltán azon vallomását, amely munkája céljáról szól. Ez a cél egyértelmű: az emberi vagy emberies együttélés. „A historikus kötelessége a múlt fejlődését megmutatni, hogy az élet szerves egységben nőhessen bele a jövőbe. A dunatáji historikusnak nem lehet nagyobb és szentebb feladata, mint hogy felderítse végre a nemzetiségek jelen ágálása mögött megbújó valóságtartalmat, hogy végre tudjuk is egymásról, kik vagyunk, ne csak színes és vétkes képzeletünk kísértései csábítsanak bennünket gonosz testvérharcra. Tudjuk meg végre igaz valóságában, kik vagyunk, honnan jöttünk, akkor talán jobban eltaláljuk, hogy hová és hogyan menjünk, hogy békés egyetértésben élhessünk együtt."(6-7. o.)

Ezen sorok mögött nemcsak a történeti folyamatosság igénye és programja húzódik meg, nemcsak az a hit, hogy jobbak vagyunk, mint amilyeneknek látszunk, főleg, ha megigazulunk, hanem ott bujkál Paul Valéry keserű felismerése, miszerint a történelem az emberi agy kémiájának legveszélyesebb terméke. A valóságközpontúság pedig a mítosz- és az utópia-kultusz elutasítása. A mítoszé, amely a Harmadik Birodalomban félhivatalos valláspótló kultusszá emelkedett, és ez egész térségünkre átsugárzott; és ma is kísért, amikor a jelen pillanatemberei történelmi alakok reinkarnációjaként jelenítik meg magukat. Az utópiát pedig a kommunista jövőépítő propaganda ígérte. Ezzel szemben fejtette ki I. Tóth Zoltán valóságközpontú történelemfilozófiáját. De nemcsak ezzel szemben. Mert – mint Prohászka Lajos éppen 1946-ban *Történet és kultúra* című számvetésében jelezte – „A történetfilozófia az utolsó ítélet várakozásában született meg." I. Tóth Zoltán viszont ekkor már okkal érezhette, hogy bár a békeszerződésen innen, a XX. század nagy apokalipszisén viszont már túl vagyunk. És bár a kommunizmus lehetősége egyre erősebbnek tűnhetett, még élhetett benne és sokakban a meggyőződés, hogy lehet megváltó megismerés, és ennek módszere vagy mikéntje a történelmi realizmus, a már említett valóságközpontúság. A forrásokban feltárulkozó valóság a történetíró számára azt a földet jelentette, amelyet Anteus megérintett, és újból erőre kapott. Ebben segíthetett a Történelem „jelenkori" alakulása is, vagy legalábbis így érezhette. Hiszen mint I. Tóth Zoltán írta: „Csak napjainkban érkeztünk el oda, hogy Erdély története a három nép közös történetét jelentheti." (7. o.)

Tudjuk, még nem egészen érkeztünk el ide. De boldogító a kegyelem tudata és hiánya fájó lehet. A megváltás igénye archetípus – fejtegette ekkortájt Jung. És ne tagadjuk, a történetíró is ember. Az 1850-es években például az antiklerikális Jules Michelet, aki vad indulattal fordult a katolikus szabad akarat kultusza ellen, mert úgy vélte, hogy a kegyel-

met Róma és az uralkodó kegye osztogatja, a bonapartizmus, a diktatúra győzedelmeskedése láttán keserűen fakadt ki *A francia Forradalom történeté*ben, hogy művén nincs Isten kegyelme. I. Tóth Zoltán talán éppen ellenkezőleg kiálthatott volna fel. 1946-ban úgy tűnhetett, a múltba süllyed a külföldnek szóló propagandisztikus történetírás, amelyben „ha kell, a farkas is vádolhatja a bárányt, hogy fel akarja falni", vagy amelyben a „bárány a farkas"; és „aztán az ilyen vitának vége-hossza nincsen, eredménye a félrevezetés és a gyűlölet megnövekedése". (7. o.) Kár, hogy ez is valósággá válik, még ha azzal is vigasztaljuk magunkat, hogy a történelem balesete lehet. I. Tóth Zoltán művének román kiadása az *Előszó* vallomásos történelemfilozófiájának aktualitására is felhívja a figyelmet, és arra, hogy szerzője tragikus halálával az ő történelme még nem ért véget, és lehet még másik valóság...

I. Tóth Zoltán műve jellegzetes átmeneti korszakban született, a félszabadság korszakában. Ez a korszak paradox módon kedvezhet Clió munkásainak. Montesquieu keserű igazsággal vigasztal és szomorít egyszerre:

„A szélsőségesen abszolút monarchiákban a történészek azért árulják el az igazságot, mert nincs szabadságuk, hogy kimondhassák; a szélsőségesen szabad államokban szabadságuk miatt árulják el az igazságot, mert szabadságuk állandóan megosztódáshoz vezet, mindegyikük olyannyira saját pártja előítéleteinek rabszolgájává válik, mintha egy despota rabszolgája lenne."

A félszabadság nem ideális helyzet, jellegzetes átmeneti állapot, de fokozhatja a történetíró felelősségérzését, versenyt kell futnia az idővel, és még inkább a szabadság elkötelezettjévé teszi, ha akarja. I. Tóth Zoltán akarta. A szabadságharc mártírja művével legyőzte az időt, ha el-eltűnődünk dilemmáin és bizonyosságain, és értékeljük életének azon üzenetét, hogy nem lehet komoly történetírói kísérletezés mély erkölcsi elkötelezettség nélkül.

Jegyzet

[1] I. Tóth Zoltán: *Az erdélyi román nacionalizmus első százada 1697-1792*. Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó, 1998. 503 l.; I. Tóth Zoltán: *Primul secol al naţionalismului românesc ardelean 1697-1792*. Traducere de Maria Someĺan. Bucureĺti, Editura Pythagora, 494 l.

Keletmagyarországi szabadkőműves páholyok

Berényi Zsuzsanna Ágnes

A szabadkőművességnek 1795-ben történt, a Habsburg-birodalom egész területére vonatkozó betiltása után hazánkban sem működhetett nyilvánosan a mozgalom.

Hogy mégiscsak tovább élt a szabadkőművesség, arra bizonyság a XVIII. század legnagyobb magyar szabadkőművese: Kazinczy Ferenc-vezette nyelvújítás és maga, a szabadkőművesi elvekre alapozott reform-kor. Ennek élén Abafi szerint a szabolcsi szabadkőművesek vezéralakja, az álmosdi „A Becsületességhez" című páholy tagja, Kölcsey Ferenc állt, a reform-országgyűlések meghatározó személyisége, nemzeti himnuszunk szerzője.

Ezernyolcszáznegyvennyolc március idusának tizenkét pontjában már a kezdőszavak a szabadkőművesség gondolatait öntötték formába: „Legyen béke, szabadság és egyetértés!" Az elkövetkező tizenkét pont pedig a haladás, a polgári fejlődés, a nemzeti függetlenség, szabadság és emberi egyenlőség szabadkőművesi elveit fogalmazta meg máig élő időszerűséggel.

A tizenkét pont szabadkőművesi ihletettségét bizonyítja az a tény is, hogy a tizenkettedik pontról: „Unio Erdéllyel" Kolozsvárott szabadkőművesi páholyt neveztek el. Az 1886-ban alakult kolozsvári „Unio" páholy nevéhez méltó módon mindvégig a nemzeti célokat tűzte zászlajára.

1848-ban Pesten létesült Thoma Mihály Ágoston könyvkereskedő buzgó és önzetlen fáradozásának eredményeként augusztusban az első magyarországi páholy a században. Eredetileg „Kossuth Lajos, a Dicső Fény hajnalához" nevet tervezték a páholynak, de megalakulásakor, augusztusban, – feltehetően magának Kossuthnak a kérésére – Kossuth Lajos neve lemaradt a páholynévből. Egyébként Kossuth jelezte belépési szándékát. A december 26-ára tervezett ünnepség elmaradt, mert Hentzi éppen aznap fogta ágyútűz alá a várost. A szabadságharc idején nem nyílt több alkalom páholy alakítására.

Az önkényuralom éveiben szabadkőművesi páholy alapítására gondolni sem lehetett. Csak a külföldi páholyokban folytathattak szabadkőművesi tevékenységet a magyar páholytagok.

Az alkotmányos korszak derengésekor, a hatvanas évek kezdetén alakult meg az első magyar nyelven működő páholy Pesten, „Szent István" páholy néven. Ekkor, 1861-ben teljesült Kazinczy Ferenc vágya, a magyar nyelv használata a szabadkőművesi szertartások során.

A „Szent István" páholy alapítói között a szabadságharc résztvevőit találjuk meg, az önkéntes száműzetésből hazatérő gróf Károlyi Ede, Almásy Pál, Komáromy György, gróf Csáky Tivadar és Kálmán, Lumnitzer Sándor, Polatsek Lajos, báró Vay Béla személyében.

A tizenkilencedik század többi páholyainak tagjai is többségükben a szabadságharc résztvevői voltak. Így a páholyok a negyvennyolcas eszmék műhelyeivé váltak. Annak gondolatait folytatták, ápolták, a változó és megváltozott körülmények között.

1868-ban a Monarchia külügyminisztere, Magyarország miniszterelnöke, a szabadkőműves gróf Andrássy Gyula közreműködésével a szabadkőművesség ismét megkapta a törvényes működésre az engedélyt. A magyarok már önkéntes száműzetésük idején cél-

tudatosan megkeresték a különféle irányzatú szabadkőművességet, hogy Magyarország számára minél szélesebb körben találjanak támogatókat. Hazatérve ezért megalakították az angol irányzatú, jánosrendű és a francia irányzatú, latin szabadkőművességet is. Mindkét szabadkőművesség saját nagypáholyt alapított. Minthogy céljaik közösek voltak, 1886. Március 21-én egyesültek Magyarországi Szimbolikus Nagypáhollyá, Pulszky Ferenc, a Magyar Nemzeti Múzeum igazgatója, Kossuth egykori követe nagymesterségével.

A páholytagok a tizenkilencedik században már nemcsak magánlakásokban jöttek össze, mint az a tizennyolcadik században szokás volt, hanem kávéházak, szállodák, éttermek különtermeit használták erre a célra. Egyre több páholy épített saját páholyházat. Ezt a sort a kolozsvári „Unio" páholy kezdte meg. Maetz Frigyes tervei alapján ez a páholy építette fel Magyarország első páholyházát a Trencsén park tér 8. szám alatt, a 2371. Telekkönyv A+1 rendszám, 6971/1-697/2 hrsz. alatt 1890-ben. Felvetődött egy Nagypáholyház megépítésének a terve. Ez az egész magyar szabadkőművességet megmozgató, hatalmas vállalkozás vezetett 1896-ra a Budapest, Podmaniczky utca 45. számú palota felépítésére. Az avatási ünnepség az ezredéves kiállítás ünnepségeit megélénkítette. Az újonnan épült Nagypáholyházat a szabadkőművesi jótékony célú intézmények elhelyezésére használták az összejövetelek megrendezésén kívül.

A szabadkőművesség ugyanis kezdettől fogva gyakorolta a jótékonyságot. Megalakulásuktól kezdve számtalan kérelmet kaptak különféle rászoruló emberektől. Ezeket rendszerint teljesítették. Később a segítséget intézményesítették. Megalakították az emberbaráti intézményeik sorát.

Dr. Kresz Géza 1884. decemberében javasolta a budapesti „Könyves Kálmán az Előítéletek Legyőzéséhez" című páholyban az Önkéntes Mentő-Társaság megalakítását. 1885-ben az egész páholy közreműködésével meg is indult a Budapesti Önkéntes Mentőegyesület működése. Hatására és mintájára a kolozsvári „Unio" páholy 1891. november 8-án alakította meg a Kolozsvári Mentőegyesületet dr. Haller Károly ideiglenes elnöklete alatt.

A Nagypáholyház épületében működött a magyar szabadkőművesség legnépszerűbb intézménye, az "Ingyen Kenyér" és „Ingyen Tej" mozgalom, valamint az „Eötvös Levesosztó Társaság", az ELOT. Az „Ingyen Tej"-et a budapesti „Minerva" páholy, a másik kettőt az „Eötvös" páholy szervezte. Mintájukra a legtöbb vidéki városban is megalakultak ezek az intézmények. Számos más emberbaráti létesítményt hoztak létre.

Tevékenységül másik fontos területe a műveltség terjesztése és ápolása, az oktatás fejlesztése volt. A budapesti „Kazinczy" páholynak köszönhető a Tudományos Ismeretterjesztő Társulat megalapítása. Ennek fiókintézményeit csaknem minden vidéki páholy megindította. A tudományokat úgynevezett Szabad Iskolákon népszerűsítették, szintén országos elterjedtséggel.

Magyarország első kölcsönkönyvtárait is szabadkőművesek alapították: Sopronban a „Széchenyi" páholy. Budapesten a „Deák Ferenc, a Testvériséghez" című páholy.

A tizennyolcadik századi szabadkőműves elődökhöz, gróf Széchenyi Ferenchez, gróf Teleki Sámuelhez, báró Bruckenthal Sámuelhez méltóan múzeumokat is létrehoztak. Megalakították a Mentőmúzeumot, Kolozsvárott szabadkőművesi múzeumot, az Erdélyi Kárpát Egyesület múzeumát és több, más közgyűjteményt.

Nagy meggyőződéssel, lelkesedéssel, szeretettel és hozzáértéssel folyton művelték és védték a magyar nyelvet. Nyelvvédő mozgalmat indított például a sátoraljaújhelyi „Második Rákóczi Ferenc" páholy, a máramarosszigeti „Tisza" páholy és az orsovai „Vaskapu" kör. A kolozsvári „Unio" páholy nagy szakértelemmel dolgozott ki tervet a magyarság védelmére.

Hasonló céllal működött a Magyar Nyelvőr című folyóirat Simonyi Zsigmond a „Demokrácia" páholy tagjának szerkesztésében. Simonyi Zsigmond a páholyok segítségével az egyetemistákat bevonta a szótárkészítés munkájába, hogy a szegény sorsú diákokat olyan mellékjövedelemhez juttassa, amelyik egyben tanulmányaikat is segíti. Balassa József ugyancsak a szabadkőművesség támogatásával szervezte meg a „Vándordiák" mozgalmat. Ez országjárás volt, a magyarság jobb megismerésére.

A magyar szabadkőművesség legnagyobb hatású alkotása a „Világ" című napilap megindítása lett. Belső terjesztésű szabadkőművesi lapokat is megjelentettek. Az első ilyen a tizenkilencedik században a temesvári „A Három Fehér Liliomhoz" című páholy kiadásában, Strasser Antal főmester szerkesztésében az „Union", 1871. december 8-án jelent meg. Ezt követte a „Kelet", a „Hajnal", a „Dél", a „Szabadkőművesi Figyelő" és sok más, jól szerkesztett lap. Egyes páholyok is kiadtak belső terjesztésű lapokat. Köztük a „Galilei" páholy, a beregszászi „Pro Libertate" páholy, a székelyudvarhelyi „Darwin" kör, valamint több más páholy is.

A belső terjesztésű szabadkőművesi lapoknál is nagyobb hatást gyakoroltak a nemcsak szabadkőművesek számára szóló lapok. Ezeknek a szerkesztését gyakran átvették a szabadkőműves páholyok, rendszerint anélkül, hogy közzétették volna a páholy közreműködését. A szabadkőművesség bekapcsolódása a lapszerkesztésbe minden esetben világosan észrevehető. A szabadkőművesség jelenléte a szerkesztésben színvonal emelkedést jelentett, tágabb látókört, tudományos igényt, emelkedett felfogást és hazafiasságot. Ilyen a nagyközönség számára szóló, szabadkőművesek-szerkesztette lap lett a pápai „Kölcsey" páholy „Pápai Lapok" c., az aradi szabadkőművesek „Aradi Hétfői Újság" c., az orsovai „Vaskapu" kör „Orsovai Hírlap"-ja, a „Zsilvölgy" páholy „Petrozsény és Vidéke" c. a „Kossuth Lajos" páholy „Mezőtúr és Vidéke" és Túrkeve" c. folyóirata, valamint számos más, jobbnál-jobb lap.

Az ifjúság minden korosztályával megkülönböztetett figyelemmel foglalkoztak. Kezdeményezésükre, elsősorban Beke Manó vezetésével megalakították az „Anya-és Csecsemővédő Egyesületet." Ennek helyi fiókját mindenütt a páholy gondozta. A középiskolások számára diákotthonokat alapítottak, hogy a vidéki, szegény sorsú, de tehetséges gyerekek is tanulhassanak. Elsőként a győri „Philantropia" páholy alakított ilyen otthont, majd a budapesti „Petőfi" páholy is követte ezt a példát, de számos más város páholya is alapított diákotthont. Az egyetemistákat ugyancsak diákotthonok alapításával is támogatták. A „Könyves Kálmán az Előítéletek Legyőzéséhez" című páholy tagjai is segítették a diákokat. A „Petőfi" páholyon kívül hosszasan sorolhatnánk ezeket a diákotthon-alapító páholyokat. Az egyetemi menza több városban létét a szabadkőműveseknek köszönhette, de mindenütt hozzájárultak a menza fenntartásához a szabadkőművesek.

Külön szabadkőművesi ifjúsági lapot adtak ki. Ezt a nagyváradi „László király" páholy kezdeményezte. Tágabb értelemben szabadkőművesi lap volt a „Cimbora", hiszen a szabadkőműves Benedek Elek szerkesztette, és sok szabadkőműves munkatársa volt.

Iskolaalapítói tevékenységet is folytattak a magyar szabadkőművesek. A kaposvári „Berzsenyi" páholy iparos iskolát szervezett, csakúgy, mint a petrozsényi „Zsilvölgy" páholy nagyszerű tagjai. Ez utóbbi iskolában előfordultak nem-magyar anyanyelvű gyerekek is, hiszen az iparosítás kapcsán sikerült néhány ilyen munkást is betanítani a szükséges feladatokra, és az ő gyermekeiket is oktatták ebben a magyar iskolában, méghozzá úgy, hogy azok közül egyesek meg sem tanulták a magyar nyelvet! Az orsovai „Vaskapu" kör külön jutalmakat adott azoknak a nem-magyar anyanyelvű tanítónőknek, akik a magyar

nyelvet jól tanították. A nemzetiségi vidékeken élő nem-magyar anyanyelvű tanárok számára ingyenesen elküldték a „Világ" című lapot.

Különféle haladó szervezeteket hoztak létre a felnőttek számára is, és támogatták őket önzetlenül. Ezek közé tartozott a Tanítók Egyesülete, a Középiskolai Tanáregyesület, a Választójogi Szövetség, az Erdélyrészi Magyar Közművelődési Egyesület, az Erdélyi Kárpát Egyesület, a „Kemény Zsigmond" Társaság és még számos más társadalmi egyesület.

Az egész ország számára oly hasznos működésük ellenére 1919-ben, majd 1920-ban betiltották a szabadkőművesség működését Magyarországon. Romániában azonban tovább működhettek. Az újonnan keletkezett román páholyok mindent elkövettek azért, hogy a csaknem kétszáz éves múlttal rendelkező magyar páholyokat megszűntessék, vagy legalábbis beolvasszák a román páholyokba, nyelvüket románra cserélve. A magyar páholyok azonban szívósan ellenálltak ennek a törekvésnek. „Külföldi" segítségre nem számíthattak. Egyedül a betiltott magyar szabadkőművesség igyekezett támogatni a Romániához került magyar páholyokat. Ekkor a titokban tovább működő Magyarországi Szimbolikus Nagypáholy élén Balassa József nagymester állt. Az egész világ szabadkőművessége nagy tisztelettel vette körül Balassa Józsefet és a magyar szabadkőműveseket, a betiltó intézkedések ellenére, sőt hősies küzdelmüket méltó elismeréssel kísérték. Balassa József minden befolyását latba vetette, tanácsaival ellátta Erdély magyar szabadkőműveseit, így magyar nyelvű működésüket megőrizhették egészen 1937-ig. Ekkor a kormányzati nyomásnak engedve a román szabadkőművesség behódoló nyilatkozat kíséretében önként feloszlatta magát. Ez a feloszlatás egyben a magyar szabadkőművesek hivatalos tevékenységének a végét jelentette Erdélyben is.

Kik voltak azok, akik ezt a sok, többségükben máig is élő intézményt létrehozták, majd fenntartották? A továbbiakban az Országos Levéltárban található kiadatlan páholyanyagokból a keletmagyarországi páholyok tagnévsorait közlöm a tizenkilenc-huszadik századból. A névsorokat a városok ábécé sorrendjében állítottam össze. Ha egyazon városban több páholy is volt, akkor a páholyok tagnévsorait a páholynevek ábécé rendjében adom közre. A páholyok névsoraiban a foglalkozásokat is rendszerint megjelölik. Most, – ahol csak erre vonatkozó adatok a rendelkezésemre állnak – a foglalkozásokat sem hagyom ki. A névsorok legtöbbször kézírásban maradtak meg. Az egyes nevek több változatban szerepelnek. Mindegyik változatot megjegyzem.

ARAD

Arad szabad királyi városában 1891-ben 42052 lakos élt. Köztük a Pallas Lexikon szerint 25 901 magyar, 5 626 német, 7 873 oláh és 1 704 szerb nemzetiségű volt. A légszeszvilágítással és lóvonattal ellátott város ékessége a díszes megye-és városháza, a színház és a Szabadság téren a szabadkőműves Zala György szobrászművésznek a szabadságharc tiszteletére készült gyönyörű emlékműve lett.

A gyorsan iparosodó, virágzó kereskedelemmel rendelkező város iskolahálózata is egyre gazdagabb lett. Királyi főgimnázium, állami főreáliskola, tanítóképző, zeneiskola, kereskedelmi iskola, két községi polgári iskola, iparostanuló tanfolyam, magán leánynevelő intézet és görög-keleti szeminárium működött az igen jelentős városban. Sokféle könyvtára: a báró Orczy-féle, a Vásárhelyi-féle, az ifjúsági és tanári könyvtár a gimnáziumban, a három napilap, a havonta kétszer megjelenő Házi Közlöny és a város művelődési intézményei a lakosság igényeit bizonyítják , és ki is elégítik abban a korban.

Már 1132-ben országgyűlés zajlott Aradon, igazolva a hely jelentőségét. A város történelmének legemlékezetesebb eseményei az 1848-49-es forradalom és szabadságharchoz kapcsolódnak. Ezek a történelmi emlékek határozták meg a város életét a további időszakokban.

A polgárosodás, a művelődés és a szabad szervezkedési lehetőség jeleként, annak eredményeképpen alakultak meg a tizenkilencedik század hetvenes éveiben Arad első szabadkőműves páholyai.

A páholyok tagjai a város értelmiségét, hivatalnoki rétegét és kereskedő-iparos lakosságát képviselték.

Az Országos Levéltárban Arad négy szabadkőművesi páholyának iratai megtalálhatók kiadatlanul. A négy páholy közül kettőnek a neve szabadkőművesi fogalmat jelent. Ez a tizenkilencedik században gyakori páholynévadási módszer volt. Az egyik latinos formában fordul elő. Ez sem egyedülálló a magyar szabadkőművesi páholynévadás rendszerében. Valószínűleg ez a névalak általánosabbnak tűnt, ezért alkalmazták. A másik két aradi páholynév a leggyakoribb páholynévadási módot alkalmazta, mert jeles személyiség nevét használták fel a páholynév választásakor. Méghozzá mindkét jelesség „kötény nélküli" szabadkőműves volt, vagyis nem volt tagja a szabadkőművességnek formálisan, de viselkedésével, tetteivel megérdemelte, hogy példaképpen kövessék a szabadkőművesek.

FRATERNITAS (TESTVÉRISÉG) PÁHOLY

Az Országos Levéltár P 1082 „Fraternitas" páholy Arad V.4. csomó 100. lap, annak háta és a 102. lap szerint 1870. December 28-án a temesvári „Hunyad" páholyból Bettelheim Vilmos, Lukácsy Miklós, Szailer Emil, Probst Vilmos, Priegl György, Junga József és Vas Mátyás „Fraternitás" név alatt skót szertartású páholyt alapított Aradon

Az 1871. Január 24-én megtartott választások alkalmával döntöttek a tisztségviselők kiválasztásában. A magyar szónok Pécskán, a többiek Aradon laktak.

1. Bettelheim Vilmos könyvkereskedő, – székmester.
2. Lukácsy Miklós takarékpénztári vezértitkár – helyettes székmester.
3. Szailer Emil kereskedő – első felügyelő.
4. Schaffer Emil kereskedő – első felügyelő.
5. Ifj. Andrényi Károly kereskedő – helyettes első felügyelő.
6. Kneffel Károly kereskedő – helyettes második felügyelő.
7. Tabajdy Károly kincstári ügyész – magyar szónok.
8. Horváth Ferencz földbirtokos – német szónok.
9. Redl Jakab bankigazgató—levelező titkár.
10. Jankó József megyei ügyész—titkár.
11. Kohn Gyula kereskedő – helyettes titkár.
12. Dr. Schuster Illés orvos – fővizsgáló.
13. Junga József takarékpénztári hivatalnok – szertartásmester.
14. Éliás Áron kereskedő – helyettes szertartásmester.
15. Probst Vilmos magánzó – kincstárnok.
16. Szentpétery Antal takarékpénztári hivatalnok – alamizsnás.
17. Tagányi István ügyvéd – magyar vizsgáló.
18. Ifj. Steinitzer József kereskedő – német vizsgáló.
19. Árkay Jakab városi főmérnök – építőmester s könyvtárnok.
20. Dratsay Zsigmond városi telekkönyvvezető – zászlótartó s pecsétőr.

21. Kersehek Imre földbirtokos – kardhordó.
22. Priegl György kereskedő – templomőr s második építőmester.
23. Vas Mátyás vendéglős – banketmester.

Megalakulásuktól fogva gyakorolták a jótékonyságot. Szegény iskolás gyerekek sorát felruházták. Pályázatot írtak ki a tanítóképző intézeti növendékek részére tanulmányi eredményük javítása érdekében. Az aradi elemi iskola idegen ajkú diákjai számára külön díjat alapítottak, hogy a magyar nyelvet jól tanulják.

1872-ben az aradi „Széchenyi" páholyal szövetségi szerződést kötöttek. Minden erejükkel igyekeztek megnyerni az egyetlen román jelentkezőt, hogy felvegyék a páholyba. Ezzel a két nép között a kívánatos békét törekedtek szolgálni.

A páholy iratai között 1872-ből, 1873-ból, 1874-ből, 1876-ból, 1877-ből és egy keltezés nélküli névsor maradt fenn. 1872-ben volt a legnagyobb a létszám: százkét fő. Ezeket a névsorokat „egyesítettem", és most ábécé rendbe állítva közlom a páholytagok neveit.

1. Ifjabb Andrényi Károly borkereskedő.
2. Dr. Arányi Lajos orvostúdor.
3. Atzél Péter Arad vármegye főispánja, földbirtokos. (Másutt Aczél)
4. Árkay Jakab vasúti főmérnök.
5. Bakos Sándor gazdatiszt.
6. Bartók István kereskedő. (Másutt Bartóky)
7. Benedek László ügyvéd.
8. Bettelheim Vilmos kereskedő, könyvkereskedő.
9. Bisztriczky József kereskedő.
10. Blau Bernát borkereskedő.
11. Bodroghy István királyi törvényszéki bíró, elnök.
12. Bogdánffy Gergely ügyvéd.
13. Buchwald Ödön magánzó, földbirtokos.
14. Dr. Darányi János vármegyei főorvos, ki saját költségen kórházat alapított, és most azon van, hogy néhány év múlva a páholy tulajdonába átadja a kórházat.
15. 15.Deabsay (?) hivatalnok, nyomdász.
16. Dratsay Zsigmond városi tanácsnok.
17. Durst Mihály tanító.
18. Eckhardt Ede intézeti közg.
19. Éliás Ármin kereskedő.
20. Eisner György tanító.
21. Eisner János kereskedő.
22. Faldek Ferencz szabómester.
23. Farkas Menyhért bérlő, birtokos.
24. Felix Ákos ügyvéd.
25. Findel Zsigmond bankhivatalnok.
26. Fischl Zsigmond bank kereskedelmi titkára.
27. Flescher Károly gazdatiszt. (Másutt Fleischer)
28. Fleyder Vilmos gazdatiszt.
29. Gaál Sándor birtokos.
30. Grűnzweig Adolf tanár, karmester, orgonista.
31. Gyöngyössy Rudolf tanító.

32. Gyulai István könyvnyomdász.
33. Haár Antal ?
34. Haas Manó biztosítási ügyvéd, ügynök.
35. Heeger János zenetanító, zenetanár.
36. Heim János tanító.
37. Hirschmann Nándor orvos.
38. Dr. Herzfeld Sándor orvostúdor.
39. Horváth Ferencz földbirtokos és városi tanácsos.
40. Dr. Hudetz Ferencz sebész, városi orvos.
41. Ifj. Hudrányi Károly kereskedő.
42. Jankó József királyi járásbíró, alügyész, megyei ügyész.
43. Junga József takarékpénztári hivatalnok, kereskedő, gyógyszerész.
44. Junga Sándor bérlő, földbirtokos, gazdász.
45. Kemény Mihály ?
46. Kemtel Antal gazdatiszt.
47. Kerschek Imre magánzó, földbirtokos.
48. Kneffer Károly nagykereskedő.
49. Kohn Gyula biztosítási hivatalnok, kereskedő.
50. Konstantiny György megyei árvaszéki elnök.
51. Kontra Rezső kereskedő.(Másutt Konthra, Kontur, Kontros)
52. Kövér Gusztáv birtokos.
53. Krispin József kereskedő.
54. Latzkó Adolf kereskedő.
55. Lichtenstein József kereskedő.
56. Lukátsy Miklós vasúti tiszt, takarékpénztári vezértitkár. (Másutt Lukácsy)
57. Lustig Adolf kereskedő.
58. Idősebb Mittelmann Ferencz szeszgyáros, kereskedő.
59. Ifjabb Mittelmann Ferencz D. szeszgyáros és kereskedő.
60. Mittig József tanár.
61. Nagy Miklós tanító, tanár.
62. Neumann József kereskedő, gyógyszerész.
63. Nicora Dávid hivatalnok. (Másutt Nikora)
64. Omoszta Szilárd ? (Másutt Ombfert)
65. Parca György királyi alügyész. (Másutt Pancz, Parcer, Parecz)
66. Pintér Gyula biztosítási hivatalnok.
67. Pollák Károly ügyvéd.
68. Predl Jakab kereskedő.
69. Priegl György kereskedő, üvegkereskedő.
70. Prosst Vilmos magánzó. (Másutt Probst)
71. Ratkó István árvaszéki elnök. (Másutt Raskó)
72. Redl Jakab kereskedő, bankigazgató.
73. Reich Alfréd hivatalnok.
74. Reich Zsigmond könyvvivő.
75. Reicher Béla városi főpénztárnok.
76. Reicher Jakab kereskedő.
77. Recholcz Ferencz kereskedő. (Másutt Reinholz)

78. Reinchardt Adolf magánzó, kereskedő. (Másutt Reinhardt)
79. Rezer Nándor biztosítási hivatalnok. (Másutt Reczer)
80. Réthy Lipót könyvnyomdász.
81. Riegl György kereskedő.
82. Riesz Miklós tanító.
83. Ring Károly gyógyszerész.
84. Rochel János gazdász. (Másutt Rochet).
85. Rosenblück Miksa aranyműves. (Másutt Rosenblük.)
86. Róth Nándor ügyvéd, városi tiszti alügyész.
87. Roth Samu kereskedő.
88. Rotter János magánreáltanodai igazgató.
89. Rozsnyai Mátyás gyógyszerész.
90. Sharl Samu kereskedő.
91. Scharl Sándor kereskedő.
92. Schaffer Adolf gyógyszerész. (Másutt Schöfferl, Schaffel)
93. Schneineck Nándor jószágigazgató.
94. Schulhof Károly kereskedő. (Másutt Schúlhof)
95. Dr. Schuster Illés orvos. (Másutt Schuszter)
96. Simay Ede birtokos.
97. Simay István tanító, tanár.
98. Singer Gyula kereskedő.
99. Sommer József kereskedő.
100. Somor József kereskedő.
101. Sonnenfeld Antal kereskedő.
102. Spitzer Rudolf kereskedő.
103. Straöbl Ferencz kereskedő. (Másutt Ströbl)
104. Steiner Adolf kereskedő, gyáros, gyárigazgató.
105. Steinhardt János asztalos mester.
106. Ifjabb Steinitzer József ügynök, kereskedő. (Másutt Steiniczer)
107. Stern Lipót kereskedő, vésnök.
108. Strasser Gyula kereskedő.
109. Svábi Ferencz építész. (Másutt Svábl, Schwab)
110. Szabó József tanítóképezdei tanár.
111. Szailer Emil kereskedő.
112. Szalay Emil operaénekes.
113. Szekrényi Péter kereskedő
114. Szekrényi Rezső kereskedő.
115. Ifjabb Szenátor József biztosítási ügyvéd.
116. Szentpétery Antal, aradi takarékpénztári főpénztáros.
117. Tabajdy Károly megyei alispán, azelőtt megyei főjegyző, az 'Aradi Lapok' szerkesztője.
118. Tagányi István ügyvéd.
119. Tavasi József ?
120. Tiszti Lajos r. levéltárnok, újságíró, az „Alföld" szerkesztője.
121. Turay Antal gazdász. (Másutt Túray).
122. Ulvivayi István birtokos. (Másutt Uhrinyi)

123. Urbányi Béla városi árvaszéki jegyző, előadó, ülnök. (Másutt Urbinyi)
124. Urbányi János, hivatalnok, városi főkapitány h., majd főkapitány.
125. Urszinyi József ?
126. Uschitz Lipót építész. (Másutt Urschütz)
127. Vagács Mihály czipész, kereskedő. (Másutt Wagács)
128. Vaganó Mihály intézeti pénztáros.
129. Varga János ügyvéd.
130. Varjassy József ügyvéd.
131. Vas Mátyás birtokos, vendéglős. (Másutt Vass)
132. Várszegh Béla gyógyszerész. (Másutt Varságh, Várságh)
133. Vásárhelyi Dezső hivatalnok, megyei főjegyző.
134. Vertács István fakereskedő, építész. (Másutt Verbán)
135. Vidorosky János mérnök. (Másutt Vidroszky)
136. Vinkler Vilmos gyáros, bőrgyáros. (Másutt Winkler)
137. Volnor Bernát kereskedő. (Másutt Volasz)
138. Vörös Pál, Arad város polgármestere.
139. Wahrmann Jakab ügyvéd.
140. Weiss Károly királyi államügyész.
141. Weschliht Lipót építész, kőműves vállalkozó.
142. Ifjabb Wittelmann Ferencz kereskedő.
143. Wittelmann Ferencz gyártulajdonos.
144. Zadravácz Ödön tanító.

ÖSSZETARTÁS PÁHOLY

Ezernyolcszáznyolcvan-nyolc november huszonhatodikán az akkor már Aradon nem működő, vagy szabadkőművesi kifejezéssel élve: „elaltatott", latin irányzatot követő „Fraternitas" és jánosrendű „Széchenyi" páholyt új életre keltette kilenc szabadkőműves. Nevük sorban a következő: Bing Ede, Bőhm Lajos, Institoris Kálmán, Krispin József, Kristyóry János, Lukácsy Miklós, Mádai Mátyás, Millig József és Rozsnyai Mátyás. Kristyóry János házában gyűltek össze. Kristryóry később zenetermeit és egyéb helyiségeit is rendelkezésre bocsátotta a páholy céljaira.

A páholyban iparosok, kereskedők kisebb számban fordultak elő, inkább az értelmiségi hivatalnok réteg volt túlsúlyban.

A kezdeti, egyének alkalmi támogatását követő gyakorlat után jótékonysági intézmények sorát hozták létre. Népkonyhát, Ingyen Kenyér-Ingyen Tej Egyesületet, Lázár Egyesületet alapítottak a városban, az országos szabadkőművesi mozgalom helyi fiókjaként.

Megszervezték a helyi Széchenyi Társaságot, az iparos tanulók erkölcsi védelmére ügyeltek, segítettek az elítélteknek, hogy a szabadulásuk után a társadalomba beilleszkedjenek, támogatták az egész magyar szabadkőművesség intézményeit: a Szünideji Gyermektelepet, a győri „Philantropia" páholy diákotthonát, a „Világ" és a "Huszadik Század" című lapot és a többi létesítményt.

Kivették a részüket a közös szabadkőművesi mozgalmakból: az állami anyakönyvezésért és az általános, titkos és egyenlő választójogért, valamint a kötelező, ingyenes népoktatásért együtt harcoltak valamennyi magyar szabadkőművessel.

A város művelődési és népjóléti intézményeiben, azok vezetőségében mindenütt megtalálhatók voltak a páholy tagjai. Így elmondható, hogy a város irányítása tőlük függött.

Elsőrendű kötelességüknek tartották, hogy a szabadságharc emlékét ápolják. Az aradi tizenhárom vértanúról kellő ünnepélyességgel minden esztendőben megemlékeztek. A kivégzés ötvenedik évfordulóján országos ünnepséget rendeztek. A még akkor élő negyvennyolcas hadfiakat egyénileg és intézményesen is támogatták. A Honvédmenházat rendszeresen segélyezték. Besze János, egykori honvédőrnagyot, a „Könyves Kálmán, az Előítéletek Legyőzéséhez" című páholy főmesterét öregségében haláláig gyámolították, majd síremlékét felállították, és szobrát elkészíttették a páholy számára.

Új páholyházukat 1904. Október huszonnegyedikén avatták.

Az Országos Levéltár a következő évekből őrzi kiadatlanul a páholy névsorát: 1891, 1894, 1898, 1900, 1901, 1902, 1903, 1904, 1905, 1912, 1913. Ezek között a legnagyobb létszám 1898-ban volt: százhárom fő. A névsorokat „egyesítettem" a következőképpen:

1. Auerbach Miksa magánzó.
2. Ábrai Lajos kereskedelmi akadémiai igazgató. (Másutt Ábray)
3. Babó Iván aljárásbíró.
4. Balás Béla országgyűlési képviselő.
5. Balás János királyi közjegyző.
6. Balás József királyi közjegyző.
7. Balázs István megyei fővédnök.
8. Dr. Barabás Béla ügyvéd, országgyűlési képviselő.
9. Barkó Ferencz vágóhídi igazgató.
10. Bauer Gyula iparos.
11. Ifjabb Bácskai Béla orvos.
12. Bene Gábor királyi járásbíró.
13. Benedek Béla ügyvéd, országgyűlési képviselő.
14. Benkő Kálmán állami tanítóképző gyakorló iskolai tanár.
15. Bettelheim Manó ?
16. Békés Gyula színész.
17. Bing Béla borkereskedő.
18. Bing Ede kereskedő, nagykereskedő.
19. Bing János borkereskedő.
20. Bleier Ármin gyáros, gyárigazgató.
21. Dr. Bock Bálint ügyvéd.
22. Dr. Bock Róbert ügyvéd.
23. Boksán Szever szolgabíró. (Másutt Bozsán)
24. Bőhm Adolf takarékpénztári igazgató.
25. Bőhm Lajos MÁV felügyelő, főfelügyelő.
26. Braun Ede cégvezető.
27. Bringarten Henrik közjegyző. (Másutt Brengartner, Brengarten.)
28. Dr. Brück Gyula orvos.
29. Brüchler Károly takarékpénztári igazgató, vezérigazgató. (Másutt Büchler)
30. Csepreghy Mihály mérnök.
31. Dr. Csillag Ignácz orvos.
32. Ifjabb Czeider István iparos. (Másutt Czeiler)
33. Czineraz Adolf kereskedő. (Másutt Czinczán, Czinczár)

34. Cziráki Márton igazgató tanító.
35. Dabiáski József iparos, gyáros, kereskedő.(Másutt Dobiaschi, Dobiarchi, Dobiarchi)
36. Darvas Lajos áll. ép. hiv. mérnök.
37. Dekker Kálmán Fonciere biztosítási titkár.
38. Deutsch Ferenc MÁV hivatalnok.
39. Eckhart Ede takarékpénztári titkár.
40. E. Illés László hírlapíró, kereskedelmi és iparkamarai titkár.
41. Éliás Jakab siketnéma intézeti igazgató.
42. Faldek Ferenc iparos, szabó.
43. Dr. Fehér Manó ügyvéd.
44. Fejér Gyula kereskedő.
45. Fiszek István nyugalmazott honvéd százados. (Másutt Fixek)
46. Fodor Gyula takarékpénztári titkár.
47. Fodor Zsigmond mérnök.
48. Foldes János királyi főerdész, erdőmester.
49. Francsics Vincze nyugalmazott főgimnáziumi tanár.
50. Frátrics Pál lapkiadósági alkalmazott.
51. Gebhart István üvegkereskedő. (Másutt Gothart)
52. Gück Károly mészáros.
53. Goldfeld Jakab bankhivatalnok.
54. Grén Nándor rendőrkapitány, alkapitány. (Másutt Geén)
55. Gyulai István nyomdatulajdonos.
56. Halász Jenő a CSÉV mérnök, főmérnök.
57. Haszlinger Ferenc főgimnáziumi tanár. (Másutt Haslinger)
58. Haubert Nándor gazdatiszt, uradalmi tiszttartó.
59. Hegyi Albert kereskedő.
60. Hollander Ignácz kereskedő.
61. Institorisz Kálmán városi főjegyző. (Másutt Institoris)
62. Kabdebő Lajos felső kereskedelmi iskolai tanár.
63. Kass Lajos uradalmi számtartó. (Másutt Kasi)
64. Kazaliczky Antal színész.
65. Kallner Pál bányaigazgató. (Másutt Köllner)
66. Keller Izsó királyi állami építési hivatal főmérnök.
67. Dr. Keresztes Gyula megyei főispán, ügyvéd.
68. Kilényi János városi számvevő.
69. Kilényi Lajos városi alszámvevő.
70. Kiss Ferencz ipartestületi titkár.
71. Kocsis Lajos építész, műépítész. (Másutt Kotsis)
72. Koher József bádogosmester. (Másutt Kohn)
73. Kohn S. N. kereskedő.
74. Koller János törvényszéki bíró.
75. Koncz Gyula MÁV főellenőr.
76. Kossuth Pál gyógyszerész.
77. Kovács Aladár magyar királyi erdész.
78. Kováts Ferenc magyar királyi adótárnok.
79. Kovács Vince polgári iskolai tanár.

80. Köller János járásbíró, királyi törvényszéki bíró.
81. Köllner Pál bányaigazgató.
82. Krécsy Béla tanár, főreáliskolai tanár.
83. Krispin János zeneiskolai igazgató.
84. Krispin József kereskedő, zeneműkereskedő.
85. Kristyóry János iparos, iparkamarai elnök.
86. Kugel Leő vaskereskedő.
87. Lautner Mátyás községi iskolai tanító.
88. Lendvai Sándor biztosítási hivatalnok, Magyar Általános Biztosító titkára. (Másutt Lendvay)
89. Leopold Zsigmond birtokos, gyáros.
90. Lilienberg Aladár magyar királyi erdész.
91. Lilitenges Sándor földbirtokos, gazdálkodó. (Másutt Lilienberg)
92. Lukácsy Miklós takarékpénztári igazgató.
93. Mandl Vilmos dr. ügyvéd.
94. Marsch Gyula kereskedő. (Másutt Maresch)
95. Dr. Marcell Vilmos ügyvéd.
96. Marinkovits Péter igazgató tanító.
97. Marosi Miklós fogalmazó.
98. Mádai Mátyás polgári iskolai tanár.
99. Sz. Mezey Béla földbirtokos.
100. Miklós Farkas telekkönyvvezető.
101. Millig József városi iskolai felügyelő.
102. Molnár Mihály czipész, kisegítő.
103. Nagy Antal gazdatiszt.
104. Nagy Sándor MÁV ellenőr.
105. Nesnera Aladár fa-és fémipari iskola igazgatója.
106. Neumann Adolf gyáros.
107. Neumann Ármin borkereskedő.
108. Neumann Dániel gyáros.
109. Neváth István czipész.
110. Német József MÁV alkalmazott, mérnök, MÁV mérnök. (Másutt Németh)
111. Obetkó Kálmán magánzó, kereskedő.
112. Dr. Ormai Mór járási orvos. (Másutt Ormi)
113. Ottenberg Tivadar takarékpénztári igazgató.
114. Páskuj János közjegyző. (Másutt Páskay)
115. Pfeiffer János polgári iskolai és felső kereskedelmi iskolai igazgató.
116. Philipp Mihály czipész.
117. Pogonyi Nándor királyi alügyész.
118. Pohl Ödön biztosítási ügynök, kereskedő.
119. Polgár Sándor színész.
120. Jacob Porges biztosítási hivatalnok.
121. Dr. Prohászka László orvos.
122. Preissinger József elemi iskolai igazgató. (Másutt Preisinger)
123. Dr. Priege István ügyvéd. (Másutt Priegl)
124. Probst Mihály építész.

125. Ransburg Zsigmond borkereskedő. (Másutt Raisburg)
126. Reiknhardt Gyula bútorgyáros. (Másutt Reinhart)
127. Reisinger Sándor építészmérnök.
128. Réthy Lipót könyvnyomdatulajdonos.
129. Réthy Viktor nyomdatulajdonos.
130. Révész Nándor kereskedő, könyvkereskedő, Fonciere biztosítási ügynök.
131. Ring Géza takarékpénztári igazgató.
132. Roboz József siketnéma iskola igazgatója.
133. Sátor József főgimnáziumi tanár.
134. Schelk József megyei főjegyző. (Másutt Schill)
135. Schaffer György elemi iskolai igazgató.
136. Schill József Arad megye főjegyzője.
137. Schwarz János nagykereskedő.
138. Schwiegl Gyula állami elemi iskolai igazgató, felső kereskedelmi iskolai tanár.
139. Shillig József iskolai felügyelő.
140. Simay István nyugalmazott iskolai felügyelő.
141. Dr. Somogyi Gyula felső kereskedelmi iskolai tanár.
142. Stauber József lapszerkesztő.
143. Steigerwald Alajos asztalos mester.
144. Dr. Steiner János ügyvéd.
145. Szántó Gyula számellenőr.
146. Szathmáry Géza állami gyermekmenhely gondnoka.
147. Székely Salamon főreáliskolai tanár.
148. Széll Ernő posta és távíró felügyelő.
149. Széll Pál királyi aljegyző, aljárásbíró.
150. Tabakovits Emil építész, műépítész.
151. Tabakovszky Sámuel műépítész.
152. Tauner József biztosítási titkár.
153. Tenner József biztosítási hivatalnok.
154. Tisch Lajos igazgató tanító.
155. Dr. Tisch Mór városi tb. főorvos.
156. Ungár Ármin könyvkereskedő.
157. Varjassy Árpád királyi tanfelügyelő.
158. Varjassy Lajos városi tanácsos.
159. Berbos Ádám iparos, bútorgyáros.
160. Wágner J.Ágoston polgári iskolai tanár, községi tanító.
161. Ifjabb Werner Miklós orvos.
162. Dr. Werner Miksa orvos.
163. Weisz Márk gyáros.
164. Weisz Mór gyáros.
165. Weisz Sámuel gyáros.

Az aradi „Összetartás" páholy azok közé a romániai magyar páholyok közé tartozott, amelyek a magyarországi betiltást követően is tovább működtek. Az Országos Levéltárban ugyan erre vonatkozó iratot nem találtam, de az Új Magyar Központi Levéltárban (azóta egyesült az Országos Levéltárral!) három levélre bukkantam. Mindhármat Deutsch

Andor írta Balassa József nagymesterhez. Deutsch Andor ügyvéd volt – az aláírás szerint – az aradi „Összetartás" páholy főmestere. A levelek 1928-ból és 1929-ből valók.

Ugyancsak az Új Magyar Központi Levéltár őriz egy levelet 1937. Január 19.-éről. Balassa Józsefhez írták. A levél írója aradi ügyvéd, az „Összetartás" páholy tagja: Szöllősi Zsigmond.

Több irat nem került elő az aradi páholy anyagából.

PETŐFI PÁHOLY

A páholynév megválasztásában is a hely szellemének megfelelően a szabadságharcra utaltak. Céges papírjaikon a költő arcképe látható. Számos, a páholyhoz intézett levél címzésében hibásan írták a költő nevét. Így: „Petőfy"-ként!

Ez a jánosrendű páholy 1871. Május 24-én kezdte meg tevékenységét, szerdai napon, saját házában Újaradon, Fő utca 264. szám alatt. A választások eredményeképpen a székmester Schneller Ármin, első felügyelő Spitzer Benő, második felügyelő Türk Ottó, helyettes székmester és titkár Foitsek Károly, szertartásmester Martini Mátyás, kincstárnok ifjabb Biró Imre, levéltárnok Füvessy József lett. Később Bíró Imre került a páholy élére.

Szoros kapcsolatot tartottak a budapesti „Petőfi" páhollyal.

Páholyalapot létesítettek. „Fiútápintézet" létesítését tervezték a budapesti „Petőfi" páholy, valamint a győri „Philantropia" páholy-alapította hasonló intézmény mintájára.

A miatt a nagy lendülettel megindított páholy már az 1877-es év végén elhatározta a feloszlatást.

Az Országos Levéltárban csak egyetlen névsort őriznek erről a páholyról, de a viszonylag kis számú egyéb iraton található nevekkel ezt a rövid, mindössze tizenhét nevet tartalmazó névsort ki tudtam egészíteni. Ennek is tulajdonítható, hogy viszonylag sok név mellől hiányzik a foglalkozás megjelölése. A szöveg ugyanis erre általában nem utalt. Az így összeállított névsor a következő:

1. Altmann Frigyes ?
2. Beisz Lőrincz magánzó.
3. Bíró Imre földbirtokos.
4. Bíró István?
5. Breiche Rezső ?
6. Foitsek Károly főszámvivő.
7. Fritsch Károly ?
8. Fritz Róbert ?
9. Froitsch Károly ?
10. Fröhlich Gusztáv földbirtokos.
11. Füvessy József ?
12. Gissing József serfőző.
13. Hrusek Béla gazdász.
14. Jeszenszky Ignácz jegyző.
15. Jiraszek Ferencz építész.
16. Köppich Mihály gazdatiszt.
17. Kőváry Traján jegyző.
18. Kron Kázmér fakereskedő.
19. Losonczy Ármin ?
20. May Ignácz gazdatiszt. (Másutt Máj)

21. Martiny Mátyás asztalosmester. (Másutt Mártini)
22. Pajor Imre ?
23. Palkovics György földbirtokos.
24. Preisz Lőrincz ?
25. Reich Rezső szitamester. (Másutt Reiche)
26. Rőibel Antal ?
27. Rombauer József ?
28. Dr. Schneller Ármi orvos.
29. Türk Ottó ?
30. Varga Pál ?
31. Vojcsik Lipót ?
32. Weil József czipészmester.

SZÉCHENYI PÁHOLY

Ismét egy ezernyolcszáznegyvennyolcas politikusra esett a választás a páholynév keresésekor. Széchényi Ferenc, a páholy névadójának édesapja szabadkőműves volt.

Az Országos Levéltár P 1081 VI. 2. cs.-ban található a „Széchenyi" páholy Arad című kiadatlan iratok között, hogy mind a tíz páholyalapító Aradon született, és a temesvári „Három Fehér Liliomhoz" című páholy vette fel őket.

Ezernyolcszáz-hetvenben éppen a „Széchenyi" páholy alapítása céljából léptek ki a temesvári páholyból.

Az aradi „Széchenyi" páholy ezernyolcszáz-hetvenegy január huszonharmadikán este hét órakor alakult meg. A páholyalapítók névsora a következő:

1. Bing Ede kereskedő.
2. Blau Henrik kereskedő.
3. Eckel Gyula gyáros.
4. Goldscheider Henrik szerkesztő.
5. Makovicz János lapmunkatárs.
6. Scmeter Ármin orvos.
7. Schmidt Bernát tanító.
8. Schmidt Jakab tanító.
9. Szabadkay Sámuel tanító.
10. Traytler Lajos gyáros.

A páholy taglétszáma még abban az évben ötvenhétre, 1875-ig százhétre nőtt. A levéltár kiadatlanul őrzi Institoris Kálmán „köz-és váltóügyvéd, Kereszt utca 25." Céges papírján 1871. június 19-i keltezéssel a páholy tagjainak névsorát, megelőzően a tisztségviselők nevét.

A páholy választott vezetője Frits Róbert, törvényszéki bíró. Helyettese Pálffy József, mérnök. Első felügyelő Eckel Gyula, gyáros. Második felügyelő Steinitzer Károly, törvényszéki bíró. Jegyzőkönyvvezető titkár Hepes Miklós, törvényszéki bíró. Szónok Dr. Robitsek Ágoston, ügyvéd. Levelező titkár Institoris Kálmán főjegyző. Szertartásmester Bing Ede, kereskedő, Brüll Kálmán, gőzmalom-igazgató. Kincstáros Trinner Károly, kereskedő. Levéltárnok Blau Henrik, kereskedő.

A páholy tizenhárom pontba foglalt alapszabályrendszere célként tűzi ki, hogy „Nemzeti szempontból a szabadkőművességnek oda kell törekednie, hogy a hazájában élő

valamennyi nemzetiségek javát, becsületét és egyesülését egy közös czélra előmozdítsa és fenntartsa; szeresse és tisztelje hazáját."

Kötelessége, hogy „ha alkalma van, járuljon hozzá az ifjúság neveléséhez és kiképzéséhez, miszerint az isten és hazaszeretet minél korábban kicsírázzék az ifjú szívekben, mert az igazi vallásos népnevelés az állam támoszlopa és főfeltétele a legnagyobb családi boldogságnak."

Hatalmas lendülettel fogtak munkához. A nagymesternek ezernyolcszázhetvenötben javasolták, hogy Pesten a szabadkőművesség állítson fel táp-és nevelő intézetet. Ebben az előítélettől mentes nevelést valósítsák meg. Csak az a kérdés, hogy van-e Magyarországon tíz olyan páholy, amelyik erre a nemes célra kilencszáz-kilencszáz forintot tud adni. – Az intézet megalakult.

Ezernyolcszáz-hetvenháromban a „Széchenyi" páholy szövetséget ajánlott az aradi „Fraternitas" páholynak közös helyiség használatára. Ettől kezdve a két különböző szertartású páholy nagy egyetértésben használta ugyanazt a helyiséget.

Ez a két páholy alapítvány létesítését tervezte a „cholera-járvány következtében szülők n nélkül maradt vagyontalan árvák ellátására." Ennek céljára húsz krajcár egységárban sorsjegyeket bocsátottak ki.

Az élénk páholyélet mellett meglepő, hogy már az ezernyolcszáz-hetvennyolcas évben felvetődött a páholy feloszlatásának gondolata. Május tizedikén azonban még hét „mester", tehát a páholy hét igen megbecsült tagja élt a jogával, és kitartott a páholy működtetése mellett. A „Széchenyi" páhollyal közös helyiségben dolgozó „Fraternitas" páholyban is eluralkodott a levert hangulat. Azok felfüggesztették a munkájukat. A helyiség bérleti díját a „Széchenyi" páholy nem tudta egyedül fizetni, ezért időnkint átengedték megfelelő díjazásért az aradi ipartestületnek. Akkor a páholyhoz huszonnyolcan tartoztak.

Anyagi okok miatt ezernyolcszáznyolcan május harmincegyedikén Belányi Ferenc, a Nagypáholy irodaigazgatójának elnöklése mellett Auerbach Miksa, Frits Róbert, Institoris Kálmán, ifjabb Kristyory Gábor, Mádai Mátyás, Makó Róbert páholytagok kimondták a feloszlást. Ezernyolcszáznyolcvan november nyolcadikán a helyiségüket elárverezték bútoraikkal együtt.

A szünetelés nem volt tartós. Ezernyolcszáz-nyolcvanegy június elsején Institoris Kálmán vezetésével a páholy tagjai már kérelmezték a Nagypáholytól az újraélesztést. Az ugyancsak „elaltatott" aradi „Petőfi" páholy volt főmestere, Bíró Imre is nyilatkozott, hogy az újjáéledő „Széchenyi" páholyhoz kívánnak csatlakozni az egykori „Petőfi" páholy tagjai.

Későbbi feljegyzést nem találtam a „Széchenyi" páholyról. Eltűnt, mint az aradi szabadkőművesség. Csak tetteik, hatásuk, emlékük él.

Következzék az aradi „Széchenyi" páholy tagnévsora!

1. Abramovits Mihály mérnök.
2. Andrényi Béla kereskedő.
3. Andrényi Gusztáv kereskedő.
4. Auerbach Miksa fényképész.
5. Banajoth László jegyző.
6. Bauer Gyula kalapos.
7. Bauer Róbert kalapkereskedő.
8. Bánhidi Béla báró magányzó.
9. Bánhidi Sándor földbirtokos.

10. Bárczy Alajos postmester.
11. Bildhauer Adalbert jegyző.
12. Bing Ede kereskedő.
13. Bíró Imre földbirtokos.
14. Blau Henrik kereskedő.
15. Blau Lipót kereskedő.
16. Bobszt Victor magánzó.
17. Bochdanovits Sándor magánzó.
18. Bochel Aurél törvényszéki jegyző.
19. Bóra Béla magányzó.
20. Boros Adolf kereskedő.
21. Brinner Károly ?
22. Brüll Zsigmond gőzmalmi igazgató.
23. Chorin Ferenc ügyvéd.
24. Chorin Zsigmond orvos, m. kir. fürdőorvos.
25. Csermák József czukrász.
26. Csernyei Gyula tanító.
27. Dániel Gergely magányzó.
28. Dániel Kálmán közgyám.
29. Duschr Lajos mérnök.
30. Eckel Gyula gyáros.
31. Ertl József kereskedő.
32. Feitetes Emil gyárigazgató.
33. Földes János törvényszéki jegyző.
34. Frank Pál tisztviselő.
35. Frits Béla erdész.
36. Frits Róbert törvényszéki bíró.
37. Fürbacher Ferenc építész.
38. Goldscheider Béla író.
39. Gondscheider Henrik szerkesztő.
40. Grünwald Ferenc kereskedő.
41. Hegyes Miklós ?
42. Heinrich Sándor takarékpénztári titkár.
43. Hepes Miklós törvényszéki bíró.
44. Herczog ? magánzó.
45. Marting János kereskedő.
46. Hess József ?
47. Hesz Adolf erdész.
48. Hets János sóhivatalnok.
49. Hollander Ignácz kereskedő.
50. Horváth Imre erdész.
51. Horváth János pékmester.
52. Institoris Jenő mérnök.
53. Institoris Kálmán főjegyző.
54. Kovács Károly ?
55. Krausz Albert kereskedő.

56. Kristyory Lehel ügyvéd.
57. Ifjabb Kristyory Jakab ?
58. Leopold Ottó gépész.
59. Lőbe Ottó könyvvezető.
60. Madár Mátyás igazgató tanító.
61. Mahler Rudolf kávés.
62. Makovecs János lapmunkatárs.
63. Markó Adolf ?
64. Martoni Mátyás asztalos.
65. Máday Mátyás tanító.
66. Megyessy József könyvvezető.
67. Dr. Michaelis Albert orvos.
68. Milder Zsigmond kereskedő.
69. Mointi János kereskedő.
70. Nachtwégh György gyáros.
71. Nattland Bernát mérnök.
72. Náday Mózes ?
73. Neumann Adolf kereskedő.
74. Neumann Dániel gépész.
75. Némethy Károly tanító.
76. Parecz István aljegyző.
77. Pálffy József mérnök.
78. Pollák Gyula kereskedő.
79. Radnay Károly tisztviselő.
80. Rajcsányi Albert magányzó.
81. Ranspurg Mór könyvkereskedő.
82. Reiner Bernát tanító.
83. Rédl Károly kereskedő.
84. Rédl Mór kereskedő.
85. Riesenfeld Gyula gyárigazgató.
86. Dr. Robitsek Ágoston ügyvéd.
87. Rosenfeld Lajos kereskedő.
88. Salacz Béla törvényszéki jegyző.
89. Schaeffer Lipót kereskedő.
90. Schabitz Henrik kertész.
91. Schmetter Ármin orvos.
92. Schmidt Bernát tanító.
93. Schreyer József földész.
94. Singer Lajos kereskedő.
95. Somogyi József tanító.
96. Spitz Manó kereskedő.
97. Spitzer Benjámin földtulajdonos.
98. Steinitzer Károly ?
99. Strauch Alajos nyomdász.
100. Szabadkay Sámuel tanító.
101. Szendrey József kereskedő.

102. Szomtag Gyula kereskedő.
103. Taytler Lajos gyáros.
104. Teutsch Jakab kereskedő.
105. Toitschek Károly gazdtiszt.
106. Tonnes Ede kereskedő.
107. Türk Ottó gazda.
108. Urbán Iván földbirtokos.
109. Urbán Joan földbirtokos.
110. Verbos Ádám asztalos.
111. Vidéky Ferencz fogorvos.
112. Vogl Gyula kereskedő.
113. Wally Mátyás könyvkereskedő.
114. Weiler Sándor kereskedő.
115. Weitner József bérlő.
116. Werner Mór kereskedő.
117. Wertes Sándor ?
118. Winkler Vilmos gyáros
119. Wintler Ede kereskedő.
120. Wintushka Róbert gyárigazgató
121. Zemplényi Sándor fakereskedő.
122. Zinkeisen Richárd kereskedő.

Rolul universităților din Ungaria în formarea intelectualității românești din Banat (secolul al XIX - lea – începutul secolului al XX - lea)

Stelean-Ioan Boia

Cercetarea elitei intelectuale românești din Banat în secolul al XIX-lea constituie un deziderat mai vechi al istoriografiei bănățene. Elita intelectuală bănățeană a stat în atenția istoricilor încă din secolul al XIX-lea, datorită rolului esențial pe care l-a avut structura elitară românească în mișcarea de emancipare națională.

Analizând procesul de instituționalizare națională declanșat în perioada prepașoptistă și continuat după revoluția din 1848, se constată că școala a avut un rol decisiv, relevat, de altfel, în programul revoluției române.

Școala constituie principala sursă care alimentează formarea elitei românești, un factor important de educație națională și, tot ea, a oferit un cotingent masiv mișcării românești de emancipare națională.

O componentă esențială a "inteligenței" bănățene în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, cu un statut socio-politic distinct, au constituit-o învățătorii români, care alături de preoți, au format grosul intelectualității românești.

Pentru primele două decenii postrevoluționare ale secolului al XIX-lea se constată o creștere calitativ substanțială a păturii învățătorești, creștere ce se corelează cu politica cercurilor oficiale în domeniul școlar[1].

Ca în toate provinciile românești din Imperiu, și în Banat numărul analfabeților era mare. Statul austriac va trece la sprijinirea învățământului popular, dar nu va ajuta material.

La rândul ei, biserica, deși sprijină de multe ori ridicarea noilor școli sătești, nu va participa totdeauna la susținerea lor, rezervându-și doar sarcina controlului.

De altfel, întreaga perioadă absolutistă este marcată de o permanentă luptă între cele două forțe (biserică și stat) pentru obținerea primatului în conducerea treburilor școlare. Numai că, în condițiile încheierii Concordatului din 1855, între împărat și papă, în urma căruia biserica își recapătă autonomia, mișcarea școlară românească din imperiu va fi tot mai mult legată de aceasta. În perioada liberalismului, deși se constată o diminuare a interesului pentru problematica școlară, ea rămâne totuși actuală, datorită eforturilor neîntrerupte ale intelectualității românești, ce dispune acum de o libertate de mișcare necunoscută în trecut.

Analizând evoluția numărului școlilor românești, constatăm că în perioada dinainte de revoluția de la 1848 în regimentele de graniță funcționau, în anul 1844, 215 școli din care 98 erau românești[2].

La două decenii de la revoluția dela 1848 întâlnim în Banatul civil următoarea rețea școlară românească: "220 școli elementare românești, 110 școli naționale grănicerești, 11 școli particulare, 50 școli greco-catilice"[3]. După desființarea confiniului militar (1872), rețeaua școlară din Banat cunoaște sensibile schimbări. Astfel, în anul 1890 existau în Banat: "332 școli românești din care 212 confesionale (ortodoxe), 111 comunale, 11

particulare. La începutul secolului XX, numărul total al şcolilor ajunge la 382, din care 226 ortodoxe, 129 şcoli comunale,16 şcoli de stat, 11 particulare"[4].

În perioada 1910-1916 constatăm o creştere bruscă a numărului şcolilor de stat (de la 16, în anul 1900, la 76, în anul1916), fapt explicabil prin politica şcolară a perioadei respective şi o scădere a numărului şcolilor comunale.

Numărul şcolilor populare elementare româneşti era în Banat în anul 1870 de 2569[5].

Având în vedere statisticile menţionate, se constată că în aceaastă perioadă strădaniile satelor şi autorităţilor româneşti sunt apreciabile în ce priveşte domeniul instrucţiei şi educaţiei populaţiei româneşti. Nu putem vorbi în aceiaşi termeni dacă analizăm formaţia intelectuală a învăţătorilor, cât şi statutul lor social- politic. Creşterea numărului şcolilor în satele româneşti din Banat face ca necesarul de învăţători să se mărească. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, învăţătorii satelor bănăţene au fost instriuiţi şi educaţi la Preparandiile de la Arad şi Caransebeş care dispuneau de un bun corp profesoral. Statutul social al învăţătorilor era destul de nesigur. Cu toate aceste vicisitudini, "dăscălia" era în ochii ţăranilor la mare rang, deoarece aceasta era tot ce putea fi mai bun pentru copiii lor.

Aceasta era, într-adevăr, aproape singura posibilitate pentru copiii talentaţi de a se ridica la o condiţie socială "superioară" oricât de amară era pâinea la care ajungeau şi oricât de umilă şi instabilă era situaţia însăşi.

În mişcarea naţională, dascălii, alături de preoţi, sunt aceia care tălmăcesc poporului înţelesul diverselor acţiuni politice. Majoritatea lor iau parte activă la adunări, subscriu memorii, proteste, organizează subscripţii, sunt abonaţi la publicaţiile româneşti[6].

Munca de fiecare zi, defăşurată de umilii dascăli ai satelor româneşti răspândiţi în întreg Banatul a fost chipul de apărare care a făcut posibilă organizarea rezistenţei unui neam supus în permanenţă încercărilor de înstrăinare din partea unui regim intolerant. La sfârşitul secolului al XIX-lea (1884) existau în Banat "791 şcoli şi 1157 învăţători"[7].

O altă componentă importantă a intelectualităţii româneşti din Banat a constituit-o clerul care este, de fapt, cel mai numeros. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, asistăm la afirmarea clerului de structură elitară.

În corpul clerical se disting trei nivele, funcţie de poziţia pe care o deţin în ierarhia confesională. La nivelul inferior se afirmă un grup compact de preoţi parohi, acceptaţi de populaţia românească ca autoritate în sânul comunităţii şi investiţi de stat cu rolul de mediator între autoritatea politică şi populaţie. La un nivel imediat superior se situează protopopii cu un statut material şi social apropiat de cel al episcopilor, recrutaţi însă din rândul clerului de rând, dintre acei parohi care depun mai mult zel în activitatea lor parohială şi care în general au o formaţie intelectuală superioară.

Protopopii sunt cei care realizează o legătură permanentă între forurile decizionale ale bisericii şi masa preoţimii din rândul comunităţilor; dispoziţiile oficiale trebuiau să respecte filialele episcop-protopop-preot.

La un ultim nivel ierarhic se situează episcopii, câte unul pentru fiecare confesiune îmbrăţişată de populaţia românească din Banat, cu un statut socio-politic bine conturat, dotat cu o capacitate de influenţare a puterii, indiscutabil mai mare.

Structura amintită impune o tratare diferenţiată a clerului. Până în prezent nu dispunem de date statistice pentru a trece la o analiză amănunţită a clerului românesc din Banat.

Este cunoscut faptul că până în 1862 în Banat nu a existat o ierarhie românească a clerului. Ierarhia clericală era sub oblăduiriea sârbească, fapt ce va face să crească numărul parohiilor greco-catolice. După anul 1862 se introduce în Banat o ierarhie

românească, fapt ce va duce, în perioada imediat următoare, la conflicte între cele două biserici şi "Lupta de separare ierarhică va fi condusă de Andrei Mocioni şi Vicenţiu Babeş. Lor li se adaugă toţi intelectualii din aşezările mai importante ale provinciei"[8].

Separarea ierarhică şi înfiinţarea Mitropoliei de la Sibiu, cu cele două episcopii sufragane, la Caransebeş şi Arad, vor avea importante consecinţe pentru dezvoltarea Bisericii Ortodoxe Române în toate domeniile. Pe lângă eparhii, vor lua fiinţă şi se vor dezvolta şcoli teologice şi şcoli pentru pregătirea învăţătorilor conduse de profesori pricepuţi, care pe lângă activitatea didactică vor desfăşura şi o activitate literară[9].

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, cultura românească va lua un avânt necunoscut, fiind sprijinită de biserică. Pe plan economic, clerul va avea un rol important în înfiinţarea băncilor de la oraşe, cât şi a băncilor de ajutor reciproc de la sate. Pe lângă fiecare eparhie, se vor înfiinţa fundaţiuni care vor acorda burse tinerilor înzestraţi şi în acest fel vor contribui la înmulţirea păturii intelectuale româneşti.

În multe cazuri, chiar episcopii vor trimite la studii înalte foarte mulţi tineri dotaţi pentru formarea cadrelor didactice necesare şcolilor teologice şi preparandiilor. Prin toate aceste acţiuni, oraşele de reşedinţă a celor două eparhii, Aradul şi Caransebeşul, alături de Sibiu, vor deveni cele mai importante centre ale luptei de emancipare politică şi culturală a românilor din imperiu"[10].

La şcolile din Arad şi Caransebeş vor activa o parte din elitele intelectuale ale Banatului. La şcoala din Arad, generaţia eroică a profesorilor Dimitie Ţichindeal, Constantin Diaconovici Loga, Iosif Iorgovici şi Ion Mihuţ vor fi cei care, prin scrierile şi acţiunea lor, deschid lupta de emancipare bisericească şi politică a românilor bănăţeni. Activitatea lor va fi continuată de personalităţi ca Vicenţiu Babeş[11], Alexandru Gavra, Dimitrie Constantin, Atanasiu Şandor etc.

La Caransebeş, după înfiinţarea Institutului Pedagogic în anul 1876, numărul profesorilor se măreşte. Au activat aici "Ştefan Velovan, Patriciu Dragalina, Ioan Paul, Enea Hodoş, Vasile Goldiş, Ioan Nemoianu, Nichi Popovici, Antoniu Sequers, Dimitrie Cioloca, Vasile Loichiţă, Moise Ienciu"[12].

Considerăm că nu este lipsit de interes a arăta că cele două Institute Pedagogice de la Arad şi Caransebeş au dat, în perioada de care ne ocupăm, un număr de 2120 absolvenţi (Arad,în perioada 1822-1918) şi 616 absolvenţi (1965-1918) la Caransebeş. Aceşti absolvenţi erau educaţi în limba română şi vor acţiona în majoritatea satelor bănăţene. Merită să amintim că cel care a organizat Eparhia Caransebeşului a fost Episcopul Ioan Popasu[13].

După revoluţia de la 1848, asistăm în Banat, ca de altfel în întrega Transilvanie, la progresul societăţii spre calea modernului. Evoluţia societăţii a adus modificări vizibile şi în viaţa publică. Capătă acum un rol foarte important profesiunile libere, reprezentate mai ales de intelectuali.

Potrivit datelor statisticepe anii 1890 şi 1900, constatăm o creştere la toate grupele de profesiuni, cu excepţia farmaciştilor.

Raportat la totalul populaţiei, deşi românii reprezentau populaţia majoritară (mai mult de jumătate), prezenţa lor în aparatul administrativ era minoră.

Potrivit statisticilor maghiare (anexa) în anul 1900 din cei 355 funcţionari de stat superiori existenţi în Banat, 26 erau români (15 jud. Caraş-Severin, 6 jud. Timiş, 5 Timişoara), 286 erau maghiari (112 jud. Caraş- Severin, 49, jud.Timiş, 125, Timişoara), 28 erau germani (11 jud. Caraş- Severin, 7 jud. Timiş, 10 Timişoara). De alte naţionalităţi în rân-

dul cărora predomină sârbii, erau 13 funcționari (4 jud. Caraș-Severin, 2 jud. Timiș, 7 Timișoara)[14].

Numărul românilor este ceva mai mare în rândul funcționarilor județeni. Din cei 298 funcționari județeni, 57 erau români (50 jud. Caraș-Severin, 5 jud. Timiș, 2 Timișoara); 201 erau maghiari (83 jud. Caraș- Severin, 51 jud. Timiș, 67 Timișoara); 29 erau germani (17 jud. Caraș- Severin, 5 jud. Timiș, 8 Timișoara), iar 13 erau de alte naționalități[15].

Corpul juriștilor este puțin reprezentat de populația românească.Făcând o analiză pe categorii, constatăm că numărul judecătorilor crește de la 79, în 1890, la 142 în 1900, din care: 12 erau români (7 jud. Caraș- Severin, 4, jud. Timiș, 1, Timișoara).

Numărul procurorilor crește de la 9, în 1890, la 12, în 1900, din care nici unul nu era român sau de altă naționalitate (toți erau maghiari).

Numărul avocaților crește de la 142, în 1890, la 164, în 1900, din care 53 erau români (29 jud. Caraș- Severin, 12 jud. Timiș, 12 Timișoara).

Dacă în rândul funcționarilor se constată o reprezentare destul de mică a intelectualilor români comparativ cu cei de naționalitate maghiară sau chiar germană, situația se schimbă din punct de vedere numeric în cazul preoților și al învățătorilor.

Statisticile arată că în anul 1890 era în Banat un număr de 729 preoți, iar în anul 1900, numărul lor crește la 791. Numărul de 791 preoți (373 jud. Caraș-Severin, 194 jud. Timiș, 6 Timișoara), deci în proporție de peste 55%, demonstrează că preoții au reprezentat în număr destul de mare, intelectualitatea bănățeană care s-a implicat în problemele majore ale sfârșitului de secol XIX și început de secol XX.

O altă categorie de intelectuali reprezentativă a constituit-o corpul învățătorilor români. Din cei 1174 învățători 531 erau români (deci în proporție aproximativă de 49%). Profesori de liceu întâlnim foarte puțini. Din totalul de 69, statistica arată că erau doar 2 profesori români în județul Timiș.

În domeniul medicinei, statisticile arată că erau în total, în anul 1900, 175 medici, din care doar 17 erau români, iar numărul farmaciștilor era de 2, dintr-un total de 41.

Din analiza datelor oferite de lucrarea "Ki Kicsoda" rezultă că la sfârșitul secolului al XIX-lea, în Banat erau înregistrați un număr de 177 intelectuali români, majoritatea absolvenți ai instituțiilor de învățământ superior. Aceștia, de fapt, constituie o parte din elita intelectuală a secolului al XIX-lea. Din cei 177 intelectuali: "29 erau avocați, 6 judecători, 1 procuror, 12 notari, 12 medici și 2 medici veterinari", iar restul cuprindeau alte categorii (învățători, profesori, primari, patroni, funcționari).

Dacă în perioada liberală, intelectualitatea românească se formează la marile universități ale imperiului, din Viena și Budapesta, acum se constată că o mare parte se va forma la Cluj, Iași, Brașov, Arad, Oradea, Sibiu, Caransebeș, orașe ce devin principalele centre de formare a intelectualității românești a sec. al XIX-lea. Din cei 177 intelectuali, au absolvit facultățile la Budapesta 35, Viena 7, Freiburg 1, Paris 1, Roma 2, Praga 1, Berlin 1, Leipzig 1.

După locul nașterii, majoritatea erau născuți în satele Banatului. După absolvire, vor activa fie în localitățile de baștină sau se vor grupa în orașele bănățene: Timișoara, Arad, Jimbolia, Lugoj, Lipova, Reșița, Buziaș, Oravița, Caransebeș, Bocșa, unde se va organiza lupta de emancipare națională, ce a culminat cu actul Marii Uniri.

Că intelectualitatea bănățeană a fost prezentată masiv la actul unirii o demonstrează datele statistice care arată că din totalul de delegați, în număr de 960, erau absolvenți de institut superior un număr de 116, și aveau titlul de doctor un număr de 28.

Se poate spune că lupta de emancipare națională a fost organizată și condusă de elita intelectuală a Banatului.

Analizând nașterea și cristalizarea elitelor românești din Banat, după datele de care dispunem până în prezent (puține), se constată că procesul de formare al acestora pornește practic de la realitățile locale existente, acceptate parțial de stăpânirea habsburgică (consacrate), de organizația obștească tradițională a comunității, a cărei tradiție și rezistență au determinat monarhia să-și adapteze politica școlară în funcție de aceste structuri autohtone. Una dintre cele mai importante consecințe ale reformismului austriac a fost tocmai constituirea unui corp elitar românesc, care, la fel ca în cazul altor naționalități din imperiu, se va implica profund în problemele sociale și politice ale secolului al XIX-lea.

La jumătatea secolului al XIX-lea, „intelectualitatea românească din Banat era conturată precis, pe cel puțin două nivele, unul ecleziastic și altul laic, aflat în proces de conturare a pozițiilor și de calificare ideologică"[15]. Deși numeric redusă, intelectualitatea românească de la mijlocul secolului trecut era încrezătoare în progres și conștientă în același timp de martile realizări naționale ce vor urma.

Din rândul satelor se va recruta clerul român, ca o componentă a structurii elitare.

Structurat pe trei nivele distincte (preoți, parohi, protopopi-episcopi), grupul elitar al clerului operează în societate cu funcții elitare, întemeiate pe statutul juridic al preotului, poziția economică superioară, nivelul intelectual mai ridicat. Pe lângă rolul de conducător spiritual al comunității, preotul va fi învestit cu autoritatea de conducător al școlilor confesionale românești, în funcția de director local.

În această situație, învățătorii români vor fi puși sub tutela bisericii și subordonați acesteia, iar, în timp, din punct de vedere material, și unul și altul erau susținuți de comunitate. Elita intelectuală rurală se completează cu notarii satelor care se deosebesc atât intelectual cât și material de preoți și învățători.

Începând cu ultimii ani ai veacului al XVIII-lea, se distinge o nouă etapă în formarea intelectualității românești, formarea intelectualității laice, care este rezultatul unui proces îndelungat, favorizat de reformismul școlar al monarhiei și amplificat, mai ales, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Deschiderea porților, pentru români, la învățământul superior, va da posibilitatea formării unei elite românești de nivel superior.

Intelectualitatea laică nu este omogenă, ci, la fel ca cea ecleziastică, se structurează pe diferite nivele.

Într-o primă categorie s-ar putea include elita locală a învățătorilor (parțial) care, deși subordonați bisericii, stau la baza intelectualității laice.

Într-o altă categorie se situează elita intelectuală de nivel superior ce cuprinde profeori, juriști, medici, liber profesioniști care își vor asuma responsabilitatea conducerii mișcării de emancipare națională, formulându-i programul, tactica și direcțiile de manifestare.

Acestor elite le revine meritul de a fi orientat mișcarea națională pe făgașul acțiunii politice și sociale, formând solidaritate cu mișcarea general românească pentru autodeterminare.

Anterior celei de-a doua jumătăți a secolullui al XIX-lea, se perfectează un sistem de legături cu intelectualitatea din celelate provincii românești, care se va evidenția în timpul revoluției de la 1848, în timpul domniei lui Cuza și în timpul Războiului de Independență și al rezistenței antidualiste.

Examinând cu atenţie frământările premergătoare revoluţiei de la 1848, influenţate de evenimentele din Franţa, cât şi de consecinţele păcii de la Adrianopol (1829), se constată că intelectualii bănăţeni, "dându-şi seama de orizontul îngust impus la ei acasă şi, mai ales de frânarea oricăror posibiliăţi de emancipare a neamului lor, îşi orientau gândurile de realizare a aspiraţiilor politice numai spre Principate"[16]. Se constată că numeroşi intelectuali bănăţeni din acest timp, deşi au făcut studii la Viena sau Pesta, îşi vor îndrepta paşii spre Bucureşti sau Iaşi, unde îşi vor continua activitatea pornită în provincia natală. Seria emigrărilor spre Principate e deschisă de Moise Nicoară. Dându-şi seama că lupta începută nu avea şanse de izbândă, decepţionat, Moise Nicoară părăseşte Aradul, îndreptându-se spre Principate[17]. Tânărul bănăţean Ştefan Stoica, din Lipova, după absolvirea Şcolii de cadeţi din Viena, renunţă la toate avantajele oferite şi porneşte spre Bucureşti, unde se va înrola în armata naţională, făcând o frumoasă carieră (aghiotant al domnitorului Alexandru Ghica, el poartă tratative cu Omer paşa în 1849)[18].

În aceeaşi perioadă prerevoluţionară, alţi doi reprezentanţi ai elitei bănăţene se vor deplasa în Moldova, unde era nevoie de cadre bine pregătite. Aceştia sunt Damaschin Bojincă şi Eftimie Murgu. Ei vor activa ca profesori la Iaşi, apoi la Bucureşti. Referindu-se la activitatea lui Eftimie Murgu, putem spune că "a avut un rol hotărâtor în ce priveşte formarea unei conştiinţe revoluţionare în rândul tineretului român din Principate"[19] (Nicolae Bălcescu, C.A. Rosetti, Ion Ionescu de la Brad, Dimitrie Gusti, fraţii Seriban au fost discipoli devotaţi ai lui Eftimie Murgu).

Înainte de revoluţia de la 1848, intelectualii bănăţeni intră în legătură cu cei din Ţara Românească. Astfel, C.D. Loga va lua legătura cu I.H. Rădulescu şi Petre Poenaru, în vederea difuzării lucrărilor editate de bănăţeni în Principate. Dar, cel mai important rol în răspândirea cărţii dintr-o parte în alta a Carpaţilor, l-a avut doctorul Paul Vasici. Fiind medic la carantina de lângă Predeal, el intermedia atât difuzarea publicaţiilor din Principate în Transilvania şi Banat, cât şi celor din Transilvania în Principate[20]. Pe lângă el, se mai ocupau cu difuzarea publicaţiilor din Principate şi Transilvania "Petru Cermena la Timişoara, Nicolae Tincu Velia în Banatul de Sus şi Manase Şonda la Arad"[21].

Legăturile intelectualilor bănăţeni în celelalte provincii se vor intensifica în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, mai ales în perioada dualismului. În situaţii dificile, românii din Banat nu vor mai solicita ajutor la Viena sau la Budapesta, ci la Bucureşti.

Războiul de independenţă a avut un ecou deosebit în rândul intelectualilor bănăţeni. Ei au fost aceia care au organizat acţiunea de susţinere a războiului, cu toate măsurile restrictive luate de autorităţi.

Spre sfârşitul secolului al XIX-lea, legăturile cu România se amplificau în toate domeniile, cu toate împotrivirile regimului austro-ungar.

Desigur că între cele două categorii ale intelectualităţii, laică şi ecleziastică, structurată pe nivelele amintite, există puncte de vedere opuse, privind omul şi societatea, rezultat al modului de recepţionare diferenţiat al romantismului şi a doctrinelor liberale. Intelectualitatea laică tinde să nege bazele tradiţionale ale societăţii româneşti, ca atare un conflict deschis, cu tradiţionaliştii conduşi de episcopi era inevitabil. Influenţa bisericii în viaţa culturală şi rolul politic al episcopilor începe să fie contestat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, prin creşterea păturii contestatoare a intelectualităţii laice. Conflictele dintre uniţi şi ortodocşi erau considerate de laici ca o "Pierdere de vreme şi risipă de energie", care mai putea duce şi la diviziunea naţiunii, motiv pentru care vor face eforturi neîntrerupte de aplanare a neînţelegerilor.

Atitudinea sa față de biserică nu poate fi socotită ca fiind anticlericală, pentru că nu doreau să excludă clerul din acea societate.

Erau prea realiști pentru a submina poziția de intermediar a preotului între comunități și societate, de asemenea, recunosc serviciile pe care biserica le-a făcut națiunii, rolul ei în deșteptarea conștiinței naționale. Pe de altă parte, deși intelectualii laici elaborau programe și principii largi ale mișcării naționale, lărgindu-și obiectivele și diversificându-și formele de acțiune, totuși rolul clerului era departe de a fi neglijabil.

În timpul revoluției de la 1848, cu asentimentul laicilor, episcopii rămâneau conducătorii naționali titulari, iar, în deceniul următor, absolutismul acestuia a determinat cursul evenimentelor din Banat și Transilvania, în așa fel, încât, primii au fost obligați să renunțe, cel puțin temporar, la planurile lor de a reorganiza societatea românească pe baze laice[22].

Cristalizarea elitei românești într-un proces evolutiv ridica și problema delimitării grupurilor oficiale legate de cercurile politice ale imperiului (funcționari de stat, ofițeri), elite naționale, adevărate promotoare ale programului de emancipare națională. Fără a le putea departaja net, cele două categorii fiind, adeseori, la fel de implicate în problemele majore ale națiunii, distincția capătă, în acest caz, mai mult nuanțe metodologice[23].

Se constată că "absența unor decalaje sau dezechilibre sociale și economice de mari dimensiuni în structurile elitare românești a conferit acestora omogenitate și unitate, o contiună comunicare între diferitele niveluri, interferența lor, cu efecte favorabile în cristalizarea solidarității naționale. Este un aspect particular al elitelor românești din Banat, care le detașează de altă solidaritate din imperiu și le integrează procesului de formare a națiunii moderne"[24].

Prioritar în sistemul solidarității elitelor românești din Banat a fost sentimentul național și nu raporturile cu diferitele grupuri elitare care au gravitat în jurul puterii oficiale[25].

Pe fondul unor mutații substanțiale, învățământului superior i se rezervă, odată cu instaurarea dualismului austro-ungar, o nouă misiune, de a servi ambițiile culturale și politice ale noului stat ungar, rezultat al Ausgleich-ului din 1867. Prin întreaga politică școlară din anii 1867-1918, continuând o mai veche bază instituționaală, învățământul superior din Ungaria (Transleithania), înțelegând aici și Transilvania, Slovacia, respectiv Croația, cuprindea o rețea completă de școli superioare, academii și universități[26].

Până la 1872, unica universitate din Ungaria istorică (Transleithania), instituție reprezentativă pentru cultura Ungariei dualiste, Universitatea Regală Maghiară de la Budapesta a reprezentat prin ntura înprejurărilor istorice un important reper al formării intelectualității românești din Banat și Transilvania. Realitățile politice din imperiu, intervenite după 1867, au și accentuat rolul acesteia. Dacă în deceniile anterioare rolul principal în formarea elitei românești l-a reprezentat Viena, punctul de întâlnire a atâtor generații intelectuale românești din Banat, Transilvania și Bucovina, la sfârșitul secolului al XIX-lea se produce o modificare substanțială a traseelor formării intelectuale pentru o mare parte a studenților români[27]. Creșterea indiscutabilă a nivelului de pregătire în cadrul universității din capitala Ungariei, apariția Universității din Cluj, considerente de ordin material, posibilitățile de stipendiere din partea fundațiilor românești, dar și în politica intelectuală a guvernelor de la Budapesta au orientat majoritatea studenților români spre Univeristățile din Ungaria și Transilvania.

Întreaga rețea de institute, academii și univerisități a cunoscut pe parcursul anilor de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea importante schimbări, o mobilitate specifică perioadei tranversate, în consonanță cu nevoile dezvoltării capitaliste

a societăţii din Imperiul austro-ungar. Astfel numărul total al studenţilor de la cele două universităţi din Budapesta şi Cluj, de la Politehnică şi cele şapte academii de drept a crescut de la 4575 de studenţi în 1871 la 6089 în 1895, ajungând la 12608 în 1913[28]. Din Banat (comitatele Caraş-Severin, Timiş şi Torontal) au studiat, după calculele noastre un număr de 799 de tineri români după cum urmează:

NR. CRT.	INSTITUŢIA DE ÎNVĂŢĂMÂNT SUPERIOR NUMĂR DE STUDENŢI		*Facultatea (Număr studenţi)*												
			Teologie	*Drept şi Ştiinţe Politice*	*Medicină şi Farmacie*	*Litere şi Filosofie*	*Pedagogie*	*Politehnică*	*Minerit şi Silvicultură*	*Agronomie*	*Medicină veterinară*	*Comerţ*	*Educaţie Fizică*	*Arte*
1.	UNIVERSITATEA REGALĂ MAGHIARĂ BUDABESTA	337	36	186	87	21	-	-	-	-	-	-	-	-
2.	UNIVERSITATEA "FERENCZ JÓSZSEF" CLUJ	179	-	131	42	6	-	-	-	-	-	-	-	-
3.	ACADEMIA REGALĂ DE DREPT BRATISLAVA	21	-	21	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
4.	UNIVERSITATEA TEHNICĂ REGALĂ MAGIARĂ BP	50	-	-	-	-	-	50	-	-	-	-	-	-
5.	ACADEMIA DE MINERIT ŞI SILVICULTURĂ SCHEMNITZ	59	-	-	-	-	-	-	59	-	-	-	-	-
6.	ACADEMIA REFORMATĂ DE DREPT DEBREŢIN	12	-	12	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
7.	ACADEMIA DE DREPT KECSHEMET	30	-	30	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
8.	ACADEMIA REGALĂ DE DREPT ORADEA	71	-	71	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
9.	ACADEMIA EVANGHELICĂ DE DRET PREŠOV	5	-	5	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
10.	ACADEMIA DE DREPT SAROSPATAK	3	-	3	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
11.	ACADEMIA REGALĂ DE AGRICULTURĂ CLUJ-MĂNĂŞTUR	5	-	-	-	-	-	-	-	5	-	-	-	-
12.	ACADEMIA DE AGRICULTURĂ KESZTHELY	7	-	-	-	-	-	-	-	7	-	-	-	-
13.	ACADEMIA REGALĂ DE AGRICULTURĂ KASSA	2	-	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-
14.	ACADEMIA REGALĂ DE LA MAGYAR-OVÁR	2	-	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-
15.	ACADEMIA REGALĂ DE MEDICINĂ VETERINARĂ BUDAPESTA	5	-	-	-	-	-	-	-	5	-	-	-	-
16.	ACADEMIA ORIENTALĂ DE COMERŢ BUDAPESTA	5	-	-	-	-	5	-	-	-	-	5	-	-
17.	INSTITUTUL DE EDUCAŢIE FIZICĂ BUDAPESTA	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-
18.	ACADEMIA DE BELLE ARTE BUDAPESTA	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1

Dintre cei 2616 studenți rămân înregistrați la Budapesta, 337 proveneau din Banat (12,88%), 1303 au frecventat Facultatea de Drept și Științe Politice[29] din care 186 din Banat (14,27%), 619 Facultatea de Medicină și Farmacie[30], din care 87 erau originari din comitatele bănățene (14,05%), 389 Facultatea de Litere și Filosofie[31], din Banat frecventând cursurile 21 (5,39%) și 305 au studiat teologia[32], 36 fiind bănățeni (11,80%).

În condițiile dezvoltării capitaliste a Imperiului în secolul al XIX-lea, în sistemul de învățământ din Ungaria a crescut importanța învățământului tehnic superior. Universitatea Tehnică din Budapesta devine a treia instituție din țară după universitățile din Budapesta și Cluj, ca efectiv de studenți, cu preocupări și investiții în politica învățământului superior de stat din Ungaria în perioada dualismuului austro-ungar. Fiind o instituție de învățământ superior cu profil tehnic, Universitatea Tehnică budapestană a reprezentat un punct de atracție, o etapă necesară în formarea viitorilor ingineri români din Banat și Transilvania. între anii 1871/1872-1917/1918 la secțiile de inginerie și arhitectură au studiat 278 de tineri români[33]. Din comitatele Banatului au frecventat cursurile Universității Tehnice Regale Maghiare din Budapesta 50 de tineri români (16 la secția de inginerie generală, 23 la inginerie mecanică, 2 la inginerie chimică și 9 la arhitectură).

Printre tinerii care studiau la Schemnitz s-au aflat și studenții români din Transilvania, Banat și Maramureș, atrași de perspectiva unei cariere de ingineri silvici și minieri, aproximativ 4-6% din totalul studenților de la Schemnitz fiind români. Dintre aceștia 59 proveneau din comitatele Banatului (11 la secția minerit și 48 la silvicultură). Un număr redus de studenți frecventau instituțiile de învățământ superior cu profil agricol, veterinar și comercial.

După această sumară privire de ansamblu asupra categoriilor elitare românești din Banat, se constată că pătura intelectualității bănățene era încă, în comparație cu masa națiunii române, subțire.

Perspectivele sale de dezvoltare, mai ales la jumătatea secolului al XIX-lea erau și ele limitate, în ciuda străduaniilor și sacrificiilor permanente ale întregii națiuni de a ridica școli românești.

Ar fi riscant, în lipsa unor date mai exacte pentru toate categoriilede intelectuali și pentru întreg Banatul, să facem o apreciere, fie aproximativă, a efectivului numeric al intelectualității românești în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului următor. Totuși, putem încerca o ierarhizare a elitelor din punct de vedere al ponderii ocupate de fiecare categorie în ansamblul elitar global.

Se constată mai întâi o dominare netă a intelectualilor proveniți din mediul rural (preoți, învățători, notari), distanțați numeric de grupele elitare postate la nivel superior. Acestea din urmă se ierarhizează, la rândul lor, în următoarea ordine: funcționari de stat superior și inferior, ofițeri, judecători, avocați, profesori, procurori, medici. Se poate afirma cu certitudine că în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea datorită împrejurărilor în care s-a format efectivul numeric al elitelor superioare, deși în creștere, este mic în comparație cu ponderea celorlalte categorii intelectuale, aparținând națiunilor politice bănățene. Dar importanța lor incomparabil mai mare decât numărul lor.

În ansamblul societății românești din Banatul secolului al XIX-lea, ei sunt fermentul viu al procesului de emancipare națională, stabilind strategia și tactica realizării marelui act de la 1 Decembrie 1918.

Note

1. Simion Reţegan, **Şcolile româneşti din zona Bistriţa la mijlocul secolului al XIX-lea**, Marisia, XI-XII, 1981-1982, p. 213.
2. Grigore Popiţi, **Date şi documente bănăţene**.
3. **Ibidem.**
4. **Ibidem.**
5. **Ibidem.**
6. **Amicul şcoalei**, 1860, p. 30.
7. **Drapelul**, Lugoj, XVIII, 1918, din 12/25 nov., mp. 2
8. I.D. Suciu, **Monografia Mitropoliei Banatului.**
9. **Ibidem.**
10. **Ibidem.**
11. I.D.Suciu, **Un dascăl macedo-român în Banat**, Bucureşti, 1944.
12. P. Rezus, **Contribuţii teologice bănăţene**, Mitropolia Banatului.
13. Nr. 11-12/1962
14. **Ki-Kicsoda.**
15. I. Munteanu, V.M.Zaberca, Marian Sîrbu, **Banatul şi Marea Unire**, pp. 158-258.
16. V.Galoş, **Intelectualitatea românească din Transilvania**, Cluj-Napoca, 1984, p. 92.
17. **Ibidem.**
18. I.D.Suciu, **Unitatea poporului român**, p. 85.
19. Cornelia Bodea, **Moise Nicoară (1784-1861),** Arad, 1943, p. 123.
20. I.D.Suciu, **op. cit.,** p. 86.
21. Gh. Ploeşteanu, **Paul Vasici şi Principatele române**, Orizont, 1966, nr.1, pp. 9-12.
22. I.D.Suciu, **op. cit.,** p. 89.
23. V. Galoş, **op. cit.,** p. 96.
24. Ibidem.
25. N. Bocşan, **Contribuţii la istoria iluminismului românesc**, Timişoara, 1986, p. 150.
26. **Ibidem.**
27. Cornel Sigmirean, **Românii şi învăţământul superior din Transilvania şi Ungaria în anii 1900-1918, în** Sabin Manuilă, *Istorie şi demografie. Studii privind societatea românească între secolele XVI-XX*, Cluj-napoca, 1995, pp. 226-256.
28. Karoly Vörös, **Le defi du developpment moderne; la reponse par les universités l'organisation des universités en Hongarie. 1867-1918,** în *Études Danubiennes*, Tome III, Nr. 2, 2^{e} semestre, 1987, pp. 147-156.
29. **Az Eötvös Loránd, Tudományegyetem Levéltára**, Fondurile: f. Doktori nyilvántartások, vol. 1-19; f-II Egyéb nyilvántartások és iratok, vol 1-2; Jogtudományi vegbizonyitványok, vol 1-34; a I, Jegyzőkönyvek, vol 1-20; e-I Protocolla Examinum Rigurosorum, vol 2-4; e-II Jogtudományi szigorlatok jegyzőkönyvei, vol 1-15; e–III Államtudományi szigorlatok jegyzőkönyvei, vol. 1-7; f I Államtudományi államvizsga jegyzőkönyvek, vol 1-19; f II Jogtudományi államvizsgalati jegyzökönyvek, vol 1-19; j/Doktori dissertaciok, vol 1-12; A Budapesti Királyi Tudomanyi Egyetem Almanacja pe anii 1866/1867-1917/1918.
30. **A Semmelweis Orvostudomáyi Egyetem Levéltára** Fondurile: Protocolla examinum rigurosorum in Facultate Medica Regiae Uniuversitatis Pestiensis orvoskari szigarlati jegyzökönyvek, vol. 1-15; Szülésznők szigorlati jegyzőkönyvei, vol 16-18; Orvostudori elővizsgálati jegyzőkönyvek, vol 19-25; Orvostudori előszigorlati jegyzőkönyvek, vol 26-29; e. Protocolla susceptionis juventutis scholasticae in Facultate Medica Regiae Universitatis Pestiensis – Az Orvostudományi Karra felvett hallgatók nyilvántartása, vol 20-22,25, f. Az Orvostudományi Karon végzett hallgatók jegyzéke, vol 1; Album Medicorum, vol 2; Album Chirurgorum; Az Eötvös Loránd tudomanyegyetem Levéltára, Fondurile: b II. Orvostudományi végbizonyítványok, vol 1-18; b III Orvostudomáyi távozasi bizonyítványok, vol 1-5; A Budapesti Királyi Tudomanyi Egyetem Almanacja pe anii 1866/1867-1917/1918.

31. **Az Eötvös Loránd Tudomanyegyetem Levéltára,** Fondurile Bölcsészettudományi végbizonyitványok, vol 1-12; c III. Bölcseszdoktori szigorlatok jegyzökönyvei, vol 1-2.
32. **Idem**, Fondurile c/ Protocolla examinum rigurosorum Facultatis Theologicae- Szigorlati jegyzőkönyvek nyilvántartások, vol 2,3,6,13,14; d/A Hittudományi Kar tanárainak doktorainak és hallgatoinak nyilvántartasai, vol 3-36.
33. **Müegyetem Levéltár (BEMLT),** Fondurile: 8/c Epitész mernöki kar-D.H. Halgatói Törzskönyv, vol 1-X; 9/c Mernöki D.H. Fölkönyv, vol I-XXX; 10/e Gepeszmérnök kar D.H. Törszkönyv, vol I-VII; A Király József Milegyetem Progrumja pe anii 1881/1882-1917/1918; Névjegyzék minazoknank akik a M. Kir. József Milegyetem 1828 ev: Junius Hó vegeig.

Liedemann Márton és a neohumanizmus

Oláh János

Szelényi Ödön így sorolta fel a nagy evangélikus lelkészeket és pedagógusokat, intézeteiket: „...a szarvasi (Teschedik Sámuel), csetneki (Tsich Tamás), lőcsei (Liedemann Márton), késmárki (Podkoniczky Ádám), besztercebányai (Royko és Kohlmayer), selmecbányai (Ambrozius Sámuel), az eperjesi (Sennovitz Mátyás), szeniczei (Podhardszky) – féle intézetek. A legtöbb1780-1801 között létesül és csakhamar el is enyészik."[1]

Ki is volt Liedemann Márton? Életútja, munkásságának értékelése megtalálható pedagógiai lexikonokban, nagy összegző neveléstörténeti munkákban. A nagy erdélyi költő, Reményik Sándor megható verset is írt róla.

Az 1997-es pedagógiai lexikonban Gazda István így foglalta össze munkásságát: „Liedemann Márton (Igló, 1767 – Marosvásárhely, 1837. ápr. 14.): Lőcsén, Pozsonyban, Jénában és Göttingenben tanult, s tagjává választotta a két jénai természettudományos társaság. 1793-tól a lőcsei evangélikus gimnázium igazgatója, majd 1815-től Kolozsvárott lelkész. 1803-ban lőcsei 12 nemes ifjú számára magán – nevelőintézetet alapított. F. m. Nachricht von dem in Leutschau befindlichen Erziehungs – Institut für protestantische Jünglinge. Leutschau, 1803., Briefe über die Freiheit des menschlichen Willens. Neustadt a.d. Orla, 1833."[2]

Kornis Gyula megemlíti egy korábbi pedagógiai lexikonban, hogy Heynenek és Schütznek volt a tanítványa, továbbá egy híres röpiratát is: „Über einige Mängel des öffentlichen Unterrichts." Kornis elismerően állapította meg: „A polgári iskola gondolatának nálunk L. egyik előharcosa. Említett röpiratában a mai modern polgári iskolának megfogalmazott körvonalai bontakoznak elénk."[3]

A Horváth Márton szerkesztésében megjelent A magyar nevelés története I. is többször említi munkásságát, egyben a kötet helyesen értékeli az evangélikus iskolákat, melyek „„nagyrészt erősen német jellegűek voltak, magyarországi „Hungarus" vagy monarchiai patriotizmust képviseltek, és meglehetősen kívül álltak a rendi nacionalizmuson és annak magyar nyelvi törekvésein. Az öt erdélyi evangélikus gimnázium pedig az erdélyi szászok elég zárt, illetve inkább csak a német egyetemek felé nyitott, külön világában ismét valami mást képviselt."[4]

Liedemann Márton Chr. G. Heyne tanítványa volt. Heyne a német neohumanizmus egyik legjelentősebb képviselőjének számított. Ő is elítélte a klasszikusok olyan oktatását, amely kizárólag a nyelvre és a stílusra van figyelemmel. Fontosnak tartotta az antik mitológiát, az ókori népek történetét és a művészettörténetet. Kornis szerint Chr. G. Heyne: „Szemében azt antik világgal való foglakozás nem puszta historizmus, hanem a jelennek szánt művelődési program: a klasszikus régiséget, mint az ember erkölcsi, értelmi és esztétikai tökéletesítésének páratlan eszközét, minden iskolás pedantéria és tudákosság nélkül a jelen élettel szoros viszonyba kell kapcsolni, a mai kultúrát a régi alapján megtermékenyíteni, a művelt világ lelkéhez közel hozni."[5]

Heyne a grammatikát a logika legjobb bevezetőjének tartotta, a klasszikus írók olvasása pedig segít az esztétikai ízlés, a humánus, erkölcsös jellem kialakulásában. A humanisztikus oktatás formális képzőerejéről valló elméletet Heyne alkotta meg. Ő

indította el a porosz gimnáziumok átalakítását a filantropista utilitarista szemléletről a neohumanista irányba. Tantervi javaslatában a legnagyobb hangsúlyt a görög nyelvre fektette, amelyet az addigi 2 óráról 6 órára kívánt emelni. Heyne és a német neohumanisták nagy érdeme, hogy munkáikat már nem latinul, hanem német nyelven írták.

B. B. Schütz is tanította Liedemannt. Schütz eleinte a filantropizmus hatása alatt állt: a nyelvi és a tárgyi oktatás egybekapcsolódásán fáradozott. Kornis Gyula szerint: „Latin nyelvkönyvének de avibus olvasmánya pl. a természetrajzi tanítás feladatát is vállalja: a madarakról szóló olvasmány éppúgy szemlélteti a latin grammatikai formákat, mint ahogy az az upapa-nak (banka) ... tulajdonságait."[6] Schütz ellenzi a tanítás latin nyelvét, ugyanis a holt nyelvet nem szabad úgy tanítani, mint pl. a franciát társalgás útján, hanem csakis olvasmányok alapján. Olyan latin olvasmányokat kell szerkeszteni, amelyek tartalma a gyermekkor érdeklődési köréhez van mérve (mesék, erkölcsi történetetek, az állatokról stb.). A klasszikusok csak később következhetnek. Ezeket az elveket tanította a jénai egyetemen is. Tanítványai nagyon kedvelték. Kis Jakab így jellemezte: „... mélyen ható eszén s széles tudományán kívül termékeny elmessége, bájoló nyájassága, kifogyhatatlan vidámsága s mindenben kitűnő jósága által mind szeretetet, mint tiszteletet nagy mértékben szerze magának, mindenkor tömve volt az egész auditóriuma."[7]

A filantropizmus és a neohumnaizmus az értelem és az ízlés fejlesztését tűzte ki célul. Mindkét irányzat fontosnak tartotta, hogy a latint nem kell mindenkire rákényszeríteni, a gimnáziumok mellett kellenek polgári iskolák és reáliskolák is; a gimnáziumokban is kell tanítani reáltantárgyakat. A filantropisták mint felvilágosodott racionalisták büszkék voltak koruk tudományos felfedezéseire és a filozófiára, ezért kijelentették, hogy a modern ember nem mehet vissza tanulni az ókori emberek iskolájába. A neohumanisták fontosnak tartották a klasszikus műveltség esztétikai hatását, a tanulói öntevékenységet, a házi praeparatiokat. Csökkentették a memoriterek számát, mert nem a passzív befogadás a cél, hanem a tanulói öntevékenység (Edvi Illés Pál szerint autodidachia). Száműzték a botot, a verést az iskolából, mely nem méltó az ókori eszményekhez.

A magyar neohumanizmusnak a gyökerei mind irodalmi, esztétikai , mind az iskolai reformtörekvések szempontjából német talajba nyúlnak, főleg a göttingeni és jénai egyetemhez kapcsolhatóak. Érdekes adat a jénai egyetemen 1796-ban a beiratkozott 236 diák között 22 Magyarországból vagy Erdélyből jött tanulni.[8]

A görögségnek német neohumanista divatja a római irodalmat háttérbe szorította, ezért hazánkban ez az irányzat nem terjedhetett el annyira, mint a németeknél. Kornist idézve: „Hogyan is tudott volna megválni a művelt magyar nemes a római klasszikusaitól?"[9] A magyar neohumanisták többsége protestáns, az irányzatnak természetesen tekintélyes katolikus követői is voltak hazánkban. Az antik humanitás eszménye és a kereszténység harmóniája lebegett a bencés teológus Guzmics Izidor előtt is.[10]

Hazánkban a görög nyelv komolyabb oktatása hiánya miatt a neohumanizmus nem tudott olyan sikereket elérni, mint a németeknél. Nálunk a hellenizmus nem tudott jelentős pozíciókat szerezni az értelmiség körében, nem tudta intézményesen meghódítani a magyar iskolákat, hiszen a latin nyelv oktatása mindig eredményesebb volt mint a görög nyelvé. Jellemző, hogy Kazinczy sem az iskolában tanult meg görögül, hanem magán úton; élete végéig gondot okoztak számára a görög szövegek, persze Goethe és Schiller sem tudott annyira görögül, hogy használni tudták volna az eredeti forrásokat. A neohu-

manizmus eredeti szellemével nem ellenkezett az iskolának a valóságos élettel való szoros kapcsolata, maga Herder mondta: „A világnak száz ügyes emberre s egy filologusra van szüksége; száz hely van, ahol a reális tudományok nélkülözhetetlenek..." Kölcsey is fontosnak tartotta a reáltudományokat és a magyar nyelvet: „Mi gazdaságunkkal is úgy teszünk, mint nyelvünkkel. Egyik nélkül sem élhetünk, egyiket mint másikat naponként használjuk: mégis eszünkbe nem jut, hogy megtanulásokra gondot kellene fordítani."[11]

Mindezeket Liedemann Márton munkásságának megértéséhez tartottuk szükségesnek felvázolni.

1795-ben Lőcsén Liedemann Márton nevelőintézetet hozott létre. Ez akkor Felvidéken bevált intézménytípus volt. Tulajdonképpen az iskolán kívül álló önálló intézményeket jelentett, melyek mégis szoros kapcsolatban álltak az iskolai munkával többnyire magánvállalkozások voltak. A polgári törekvések megfogalmazói és magvalósítói voltak a pedagógusaik, akik ismerték a legújabb német pedagógiai irodalmat és a korszerű törekvéseit, ez jellemezte az említett lőcsei intézetet is. Liedemann Márton intézményét tizenkét növendék számára létesítette, melyben a nyilvános és magánnevelés előnyeit igyekezett összekapcsolni. Célja az volt, hogy előkelő családokból származó fiataloknak alkalmat adjon olyan ismeretek, jártasságok és készségek megszerzésére, amelyekre a mindennapi életben szükségük lesz, továbbá mint Szelényi Ödön írta: „... gondolkodás és cselekvésmódjok megfigyelése által a nemes érzület és cselekvés csíráit lelkökbe hintse." A növendékek nyilvános gimnáziumba jártak, de az ott leadott tananyagot az intézetben tanáraik segítségével megtanulták és gyakorolták. Liedemann munkatársai Fuchs és Topperzer voltak. Szelényi szerint a tanárok egy minősítő táblába hétről-hétre bejegyezték az ifjak képességeiről, a nyilvános és magánórákon tanúsított előmenetelükről és erkölcsi magatartásukról szóló minősítésüket. Ezt aztán megbeszélték tanítványaikkal és azok szüleivel. Az intézet 14 évig működött, tanítványainak évente 240 rhénus forintba került a tartásdíjuk. Szelényi szerint Liedemann intézetéről „nagy elismeréssel szóltak a hozzáértő kortársak mint: Bredeczky, Glatz."[12] Glatz Jakab (1776-1831) volt az egyetlen magyar, aki hosszú időt töltött Salzmann schnepfenthali intézetében (1797. szept. – 1804. jan. 8.). Munkáit jól ismerték a magyarországi németek, több művet lefordítottak magyar nyelvre is.

Bredeczky Sámuel (1772-1812) elismert oktatója volt a soproni ev. polgári iskolának, később pedig mint lembergi szuperindentens halt meg. Jól ismerte Locke, Rousseau és a filantropisták műveit. Nagyra értékelte az I. Ratio Educationist, viszont bírálta a protestánsokat, hogy reformjaik csak parcialisak voltak, a gimnáziumokban pedig túl sokat akartak tanítani a különböző tudományokból. Legjobb, ha teológus és humanista áll egy intézet élén, amilyen szerinte a pozsonyi Stretskó, mert Magyarország legkiválóbb pedagógusai Teschedik, Glatz, Tekusch, Liedemann az ő tanítványai voltak. Híres munkái: Reisebemerkungen über Ungarn und Galizien. Wien, 1809 és Bemerkungen über das ev. luth. Schulwesen in Ungarn c. névtelenül megjelent cikke is.[13]

A két világháború közötti pedagógiai lexikon (Finászy Ernő és Kornis Gyula szerkesztésében) így emlékezett meg Liedemann lőcsei éveiről „... a lőcsei ev. líceum rektora, 1803. ugyanott magánnevelőintézetet alapít..."[14]

Szelényi szerint Liedemann nagy hatást gyakorolt a késmárki gimnázium agilis rektorára Podkoniczky Ádámra is, akit a Lőcsével való rivalizálás ösztökélhetett egy internátus alapítására. Podkoniczky Szelényi szerint sokat markolt és keveset fogott. Liedemannal ellentétben a nevelőintézet középsorsú szülők fiai számára alakult, akik a líceumba jártak és akiknek a szülei a külön nevelő fizetésére szükséges költségeket nem tudták elő-

teremteni. A két prefektuson kívül hat nevelő volt, akik a líceum felsőbb osztályú tanulóinak sorából kerültek ki. A bentlakók száma évről-évre változott. (Az 1799-1800. tanévben 61-en voltak.) A növendékek eleinte 60 később 80 rhénus forintot fizettek a teljes ellátásért. A nevelők legfőbb feladata az iskolában leadott tananyag ismétlése és kikérdezése volt. A diákok az egyik napon németül, a mások napon magyarul társalogtak egymással a házirend előírása alapján. Az intézményben volt lehetőség a szlovák, a francia nyelv, a kertészet, a rajz és a zene tanulására is. A felvehető diákok száma nem volt meghatározva, ezért a túlzsúfoltság volt olykor jellemző, ekkor minden pedagógiai célkitűzés illuzórikussá vált. Ez az intézet 12 évig állt fenn. Liedemann intézete tehát jobban átgondolt volt, ráadásul két évvel tovább állott fenn.[15]

A magyarországi protestáns, főként evangélikus tanároknak a pedagógiai gondolkodásában és tervezetéiben a neohumanista szemléleten minduntalan felülkerekedett a filantropista nevelés gyakorlatias iránya. Így volt ez Liedemann Mártonnál, miként Glatznál, Bredetzkynél, Generischnél, Schediusnál stb. Noha Liedemann Heyne és Schütz tanítványa, egy 1823-ban Lőcsén megjelent röpiratában Basedow nyomán a legélesebben hadakozott a görög nyelv tanítása ellen. Kijelenti, hogy a tudományok száma és terjedelme megnövekedett, közben a modern nyelvek jelentősége előtérbe került. Ezek megtanulása már nem enged időt a latin mellett még a görögnek is alapos elsajátítására. Tegyük hozzá Kornis alapján, hogy a görögöt a protestáns iskolákban is felületesen, csak heti két órában, pusztán grammatizálva tanították. Ennek sok értelme nem volt, hiszen ilyen csekély tudással a diákok nem váltak képessé, hogy élvezni tudják az antik görögök irodalom varázsát. Ráadásul a görög irodalom legkiválóbb alkotásait már minden művelt nyelvre lefordították, tehát könnyen hozzáférhetőek. Különben is ezeknek az alkotásoknak az értéke nem a görög betűkben és szavakban rejlik, hanem mondanivalójukban: gondolataikban, művészi képeikben, ezért anyanyelvünkön jobban meg tudjuk érteni lényegüket, szépségüket, értékeiket. Ha görög szöveget olvasnánk, s gyakran kellene szótáraznunk, több időt kellene eltöltenünk a mű megérésével, ami nem is biztos, hogy mindig sikerülne. Ha nem kellene az iskolában görög nyelvet tanítani, idő szabadulhatna fel, melyet a latin nyelv alaposabb elsajátítására lehetne fordítani. Liedemann szerint a görög nyelv védelmében szokták mondani, hogy a tudományos terminológia csakis a görög nyelv tudása alapján érthető, ezért azonban nem érdemes a görögöt tanítani az iskolákban. Elegendő, ha a tudományos szakkifejezésekből szótárt készítenek, melyekhez mindenki hozzáférhet. Liedemann gondolataival egyetértettek kortársai. Pulszky Ferenc írta: a görög tanulásában „Minden szorgalmunk mellett nem vittük sokra, mert tanáraink sem tudtak többet, mint mi."[16]

Szemere Bertalan írta Utazás külföldön című munkájában a magyar iskolákról: „S vajjon a társaságban egy pálya, egy cél, egy osztály, egy munkakör van, hogy mindent egy pályára vontok és egy cél felé erőltettek. Mindennek meg kell ismerni a római literaturát, a metafizikát, hogy az ügyes kalmár, az jeles órás, más tanult bányász, amaz értelmes gazda legyen? Egy földbirtokos fia elhagyja az akadémiát vagy collegiumot, s mit tud? Bajos volna megmondani. Annyi bizonyos, hogy az ország, amely részecskéje az övé, keze alatt elhervad; birtokait nem érti műveltetni, gazdasági ismerettel nem bír... s ami tehetség örökül rájut, az holt tehetség marad."[17]

Széchenyi és Kossuth is a kornak megfelelő iskolát követelt. A német filantropisták nagy jelentőséget tulajdonítottak a reális ismereteknek, fontosnak tartották, hogy a polgárságot megfelelő oktatásban kell részesíteni, így születtek meg a latinmentes középiskolák német földön, melyek bevezették az anyanyelvi oktatást, tudatosan érvényesítették a

szemléltetés elvét, nagy súlyt fektettek a természettudományok és a matematika oktatására, s megvalósították a munkaiskolai programot. Belőlük jöttek létre a kisebb igényű, általános műveltséget adó polgári iskolák és a reáliskolák, melyek mélyebb természettudományi és modern nyelvi műveltséget közvetítettek. Az utóbbi csak hosszú küzdelem után vált egyenrangúvá a gimnáziummal.

Hazánkban a modern polgári iskola egyik élharcosa Liedemann Márton volt, aki elképzeléseit az Über einige Mängel des öffentlichen Unterichts c. művében körvonalazta. A kötet Lőcsén (németül Leutschau) jelent meg 1823-ban. A könyv a filantropistákon kívül Denzel, Seiler és Pestalozzi hatását is mutatja. Liedemann műve két részből áll, az egyik az elemi és polgári iskola, a másik a latin iskola hiányával foglalkozik. Az elemi iskolai tanításnál azt kifogásolta, hogy az oktatás, olvasással, számtannal, vallástannal kezdődik, holott először a gyermek elméjét kellene értelmi gyakorlatokkal fejleszteni. Különösen fontosnak tartotta a leányiskolákat, ahol Pestalozzi elvei alapján jó anyákat kell képezni, ez nagy hatást gyakorol majd szerinte a társadalomra. A népiskolai tárgyak tanítása során Pestalozzi elveit kell alkalmazni. Fontos Pestalozzi nevelési elve, a szeretet, azonban a fegyelmezés során nem lehet teljesen kiküszöbölni a fenyítést az oktatás folyamán pedig a Bell-Lancester-féle módszer (monitorrendszer) alkalmazására is még szükség van. (Lényege: a tanító az idősebb tehetséges tanulók közül segédtanítókat (monitor, pupil teacher) választ ki, akik a tőle kapott rendszeres utasítások alapján végezték a kisebb gyerekekből álló csoportok oktatását.)

Mindezekre még szükség van, mert nem minden anya Gertrud: „A Pestalozzi-féle módszer olyan egyéneket tételez fel, akiket Gertrud anya nevelt fel. De hol találunk ilyen anyákat? Hol találunk a mi iskoláinkban olyan gyermekeket, akiket ilyen anyák neveltek?" A latin iskoláról szóló részben Gessnerre hivatkozva a grammatikai módszer ellen fordult, mert a nyelvtan nem a kis gyermekeknek való. Minden nyelvet gyakorlatilag kell megtanulni. Egy hat évfolyamú népiskolát tartott fontosnak, melyből a tanulók vagy a polgári iskolába vagy a latin iskolába léphetnek át, az utóbbi 3 latin és 3 propedeutikus osztályból állna. Mivel a szász evangélikusoknak fogalmazta meg tervezetét, ezért fontosnak tartotta, hogy a polgári iskolában a tanítás nyelve a német legyen, a latin iskolában pedig a 2. osztálytól a latin. Liedemann fontosnak tartotta a hasznos ismeretek tanítását. Ilyenek szerinte: polgári ügyiratok, szépírás és gyorsírás, könyvvitel, a haza földrajza, történelme, alkotmánytani és jogi ismeretek, statisztika, polgári építészet, kertészet. („Minden polgáriskolának legyen saját nagy gyümölcsös- és zöldséges kertje, melyet a tanulók maguk művelnek.")

Ezek a fontosak a polgár számára, s nem az, ha pl. Linné rendszerének latin növényneveit megérti, de nem tud oltani, szemezni, ültetni.

Liedemann munkáját az erdélyi szász nemzetnek ajánlotta, mely elérte, hogy az erdélyi szász nemzet közhatóságai a maguk területén a német nyelvet használhassák. (Erdély, 1847. I. t. c., miközben a hivatalos nyelv a magyar.)[18]

A leírtak tanúsítják, hogy Liedemann jelentős pedagógus volt, méltó társa a többi nagy tudású evangélikus lelkésznek, akik német földről, a legújabbat, a legjobbat hozták hazai földre. Mint lelkész is jelentőset alkotott, az ő papsága idején építették Winkler György tervei alapján a kolozsvári evangélikus templomot. Erdély népei ma is nagy tiszteletben tartják. A templomban német nyelvű emléktábla őrzi emlékét, mellyel a kolozsvári (klausenburgi) szászok tisztelegtek munkássága előtt.[19] Reményik Sándor, az egyik legnagyobb magyar (erdélyi) költő verset írt tiszteletére 1929-ben Kövek zsoltára címmel.

(„A kolozsvári evangélikus templom centenáriumán, Liedemann Márton templom-építő lelkész emlékének.") A vers leírja, hogy „jött egy ember, törékeny, beteg A lelke égett, szíve dobogott", s összegyűjtötte a szerteszéjjel heverő köveket, s azt mondta köveknek:

„... Ti templom lesztek

Falakká fogtok összeállni
És visszaveritek az Ige hangját,
És visszazengitek az orgonát, -
Az imádkozó nagy nyomorúságot
S az áhítat szárnyaló énekét
Szent nyugalommal veszitek körül.
Halkan dobogni fogtok a falakban,
Külön dobban meg minden kicsi kő,
És mégis-mégis egy ütemre vertek,
Egy óriási templom-dobbanással.
Isten, ha akarja, a köveket
Dobogtatja meg szívek helyett
Így szólt hozzánk a templom építő.

Így beszélnek ma hozzánk a kövek."[20]

Jegyzet

1. Szelényi Ödön: A magyar evangélikus iskolák története a reformációtól napjainkig. Grafikai Műintézet Wigand K. F., Pozsony, 1917. 198. p.
2. Gazda István szócikke. Pedagógiai Lexikon II. Főszerk.: Báthory Z. és Falus I. Keraban Könyvkiadó, Bp., 1997. 364. p.
3. Magyar Pedagógiai Lexikon II. rész. Főszerk.: Finászy E. és Kornis Gy. Révai Ir. Int., Bp., 1934. 235-236. p.
4. A magyar nevelés története I. Főszerk.: Horváth Márton. Tankönyvkiadó, Bp., 1988. 231-232. p.
5. Kornis Gyula: A magyar művelődés eszményei II. Kir. M. Egyet. Nyomda, Bp., 1927. 226-227. p.
6. Kornis Gyula: A magyar művelődés eszményei II. i.m. 247-248. p.
7. Kornis Gyula: A magyar művelődés eszményei II. i.m. 248. p.
8. Kornis Gyula: A magyar művelődés eszményei II. i.m. 249. p.
9. Kornis Gyula: A magyar művelődés eszményei II. i.m. 254. p.
10. Mészáros István szócikke. Ped. L. I., Keraban K., Bp., 1997. 586. p. és Mészáros I.: Iskola Szent Márton hegyén. A Pannonhalmi Bencés Gimn. tört. Pannonhalma, 1990. Bencés Főapátság alapján.
11. Kornis Gyula: A magyar művelődés eszményei II. i.m. 309. és 312. p.
12. Szelényi Ödön: A magyar evangélikus iskolák története a reformációtól napjainkig. Grafikai Műintézet Wigand K. F., Pozsony, 1917. 199. p. alapján
13. Szelényi Ödön: A magyar evangélikus iskolák története a reformációtól napjainkig. Grafikai Műintézet Wigand K. F., Pozsony, 1917. 157., 212., és 67., 212. p.
14. M. Ped. Lexikon II. rész. Bp., 1934. i.m. 235-236. p.
15. Szelényi Ödön: A magyar evangélikus iskolák története a reformációtól napjainkig. Grafikai Műintézet Wigand K. F., Pozsony, 1917. 199-200. p.
16. Kornis Gyula: A magyar művelődés eszményei II. Kir. M. Egyet. Nyomda, Bp., 1927. 320. p.
17. Kornis Gyula: A magyar művelődés eszményei II. Kir. M. Egyet. Nyomda, Bp., 1927. 366. p.

18. Kornis Gyula: A magyar művelődés eszményei II. Kir. M. Egyet. Nyomda, Bp., 1927. 394-395. p. alapján és Bellér Béla: A magyarországi németek rövid története. Magvető Kiadó, Bp., 1981. 79-80. p., 91. p., és 113. p. (Bellér B. értékelése az 1876. XII. t. c.-ről, mely Erdélyben megszüntette a szász közigazgatási és területi autonómiát a kor hivatalos szemléletét tükrözi, mint korábban Kornis Gy.–é is. Ma már tudjuk, hogy ebből a törvényből a magyarságnak nem sok haszna származott.)
19. Kolozsvári útitárs. Összeállította: Kerekes György: Komp-Press. Kolozsvár (Cluj-Napoca), 1998. 74. p. alapján
20. Reményik Sándor összes versei II. Auktor Könyvkiadó, Bp, 2000. 84-85. p.

Focul domesticit
Vatra / cuptorul ca topos şi simbol (cu referire la românii din Ungaria)

Mihaela Bucin

Dintre toate fenomenele, focul este într-adevăr singurul ce poate fi investit atât de categoric cu două valorizări contrarii: binele şi răul. El străluceşte în Paradis, el arde în Infern. El este plăcere şi tortură. El este bucătărie şi apocalips. El este plăcere pentru copilul aşezat cuminte aproape de sobă; el pedepseşte, în acelaşi timp, pe orice neascultător ce vrea să se joace prea aproape cu flăcările sale. El este stare de satisfacţie şi respect. Este un zeu tutelar şi teribil, bun şi rău. El poate să se contrazică: el este deci unul din principiile explicaţiei universale. (Bachelard, 7)

În credinţele românilor este clar exprimată ambivalenţa stihiei pirice. Pe de o parte, există un foc domesticit, sacru, izvor de bine, care este venerat şi tratat ca o fiinţă vie. Pe de altă parte, există un foc neîmblânzit, devastator, incendiar, trimis ca pedeapsă de stăpânii cerului sau ca răzbunare de stăpânii pântecului arzător al pământului. *(Evseev, 146)*

Focul stihial, focul spiritual şi focul fizic sunt arhetipuri prezente în toate culturile lumii. Dezlegarea misterului aprinderii, al reglării intensităţii şi al stăpânirii ambivalenţei focului, apoi domesticirea lui, a reprezentat un pas important al civilizaţiei umane. De-a lungul timpului, omul a învăţat să conviețuiască cu focul sub acelaşi acoperiş, să-i folosească latura benefică, civilizatoare şi să-i domine forţa devastatoare, malefică, justiţiară. În schimbul condiţiilor vitale (căldură, lumină, prepararea hranei), omul a oferit focului un loc principal în locuinţa sa, dar şi în toate ritualurile purificatoare ale ciclului existenţei, ale muncii, ale cinstirii strămoşilor. Aprinderea şi întreţinerea focului s-au dovedit activităţi menite să asigure coeziunea umană iar spaţiul strict delimitat în vederea menţinerii flăcărilor a devenit centrul material şi spiritual al fiecărei familii şi un simbol al stabilităţii ei. Pătrunderea focului în habitatul uman, apoi în locuinţă, a condiţionat structurarea şi organizarea întregului mediu, prin crearea unor instalaţii şi instrumente speciale, tot mai ingenioase. Aceste instalaţii destinate menţinerii focului în preajma omului s-au dovedit, totodată, – din cauza puterii distructive a acestui element – printre cele mai fluctuante piese ale gospodăriei. Căci, dacă o gospodărie, o casă, împreună cu mobilierul, au putut trece în proprietatea şi folosinţa mai multor generaţii succesive, „locul focului" a necesitat reparaţii, reconstrucţii, transformări şi modernizări periodice.

Din punctul de vedere al finalităţii aplicării sale, focul domestic este *utilitar* şi *ritual*, dar, de cele mai multe ori, îndeplineşte simultan ambele funcţii, dovadă seria importantă de cutume – în sensul de "obiceiuri care se bazează pe rutină" (Weber, 1971 *apud* Bonte – Izard, 189) – ce reglează orice activitate care are în centru focul. Funcţia rituală a focului s-a manifestat cel mai pregnant în performarea sacrificiilor şi în ceremonialele de purificare.

În funcţie de situarea sa în cadrul habitatului uman, focul este prezent:

- în locuinţă:
  - pentru producerea luminii (vatra, lumânarea, opaiţul, candela, lampa);

- pentru pregătirea hranei (vatra, țestul, cuptorul, plita);
- pentru producerea căldurii (vatra, cuptorul, soba, căminul);
- pentru purificarea rituală, în scop apotropaic (lumânarea, candela, tăciunele aprins, cățuia cu tămâie);

➢ în afara locuinței, în spațiul privat din imediata ei apropiere:

- cu scop ritual (purificare) și utilitar (salubrizare și dezinfecție, prepararea alimentelor, conservarea lor prin afumare, asigurarea rezistenței obiectelor de lut prin ardere); printre instalațiile activate de foc (exterioare locuinței propriu-zise) se numără sauna (indispensabilă în cultura habitatului unor grupuri etnice, cum ar fi lipovenii), cuptorul de ars vase de lut, atelierul de fierărie, afumătoarea pentru carne, cazanul pentru prepararea băuturilor spirtoase; amintesc aici și pârlitul porcului în ziua de *Ignat* sau *Ignatul Porcilor* (în calendarul ortodox, 20 decembrie este ziua Sfântului Ignatie Teoforul, episcop de Antiohia, martirizat în 117):

Așezarea zilei de prăznuire a acestui sfânt "purtător al focului dragostei pentru Dumnezeu" în preajma solstițiului de iarnă, pare să aibă o motivație etimologică (*Ignat* < lat. *ignis* "foc") și una simbolică (el a fost devorat de lei – animale ce simbolizau Soarele). Pe teritoriul românesc, sărbătoarea acestui sfânt creștin a încorporat elementele unui cult păgân al Soarelui, focului și porcului. *(Evseev, 1997, 182)*

➢ în spațiul comunitar:

- focul din afara spațiului strict familial, la care participă întreaga comunitate are, de cele mai multe ori, un caracter ritual apotropaic, augural și premonitoriu. Este vorba despre aprinderea "focurilor de peste an", cu ocazia multor sărbători calendaristice(Anul Nou, Lăsata Secului, Buna Vestire, Joii – Mari, Paște Sânziene, Rusalii), a focului de la ceremoniile religioase; focul utilitar de proporții mai mari (folosit la arderea cărămizilor, a varului, a cărbunilor de lemn) se desfășura în afara perimetrului populat.

Întotdeauna, însă, locul destinat aprinderii și întreținerii focului este ales cu grijă, din motive de protecție, iar acțiunea în sine constă dintr-o succesiune de procedee tehnice, devenite gesturi investite cu caracter ceremonial. Aprindere "focului viu" este descrisă astfel:

Faci într-un ușor de la ușă o bortă și într-o scândură altă bortă, apoi se ia un melesteu și se crestează de amândouă capetele și se pune în crestătură iască. Pui un capăt în scândură și altul în ușor, în bolțile acele, legi melesteul cu o frânghie și începi a-l purta până se aprinde. Îndată ieai din cărbunii aceia și aprinzi foc pe un loc curat, apoi pui un butuc și păzești ca întotdeauna să ardă pe încetul. D-na Tasiluța Nastasi, Siret (Niculiță–Voronca, 420)

Caracterul ritual se amplifică pe tot parcursul combustiei, mai ales printr-o serie de interdicții care se mențin și asupra resturilor incandescente, până la transformarea lor în tăciuni și cenușă.

Astfel, în locuință, locul focului este mai întâi curățat cu grijă, cu instrumente speciale. Suprafața pe care se depune combustibilul este considerată un loc sacru și i se rezervă o puritate rituală, de altar (cf. Văduva, 1994, 474):

să nu te încalți pe vatră, să nu mături vatra cu mătura (vara are "măturica ei"), să nu arunci gunoiul în vatră.

La români, forma arhaică de captare și menținere a focului în interiorul locuinței a fost *vatra*. La început, vatra a păstrat forma în care era construită în aer liber, adică sub nivelul solului, într-o adâncitură – așa-numita „groapă a focului" (Stoica – Petrescu, 481). Ulterior, a fost amenajată la nivelul solului, ca o suprafață de formă regulată (circulară sau dreptunghiulară), lipită cu lut sau podită cu piatră ori cărămidă. Fumul rezultat din combustie, la únceput, nu era condus afară, ci se răspândea în spațiul locuibil, ieșind pe ușă și pe fereastră. Cu timpul, deasupra vetrei, tavanul a fost prevăzut cu o deschizătură care de oprea la nivelul podului, fiind mai apoi înălțată dincolo de acoperiș și transformată într-un coș de captare a scânteilor și de eliminare a fumului. Această vatră cu horn liber a ocupat mai întâi locul central al încăperii. (În cadrul locuinței mobile, specifică grupurilor nomade crescătoare de animale /iurta/, vatra ocupa, de asemeni locul central, fiind situată în apropierea bazei pilonului principal de susținere a cortului). Spre deosebire de uși și ferestre, orificiul practicat în tavan pentru evacuarea fumului era permanent deschis, constituind un canal nefast, prin care spiritele malefice puteau accede în locuință. De aceea, în ajunul sărbătorilor, baza hornului se ungea cu usturoi. În horn se atârnau talismane: cap de cocoș, piele de șarpe, rât de mistreț (Cojocaru, 373). Creștinismul a făcut ca talismanele să fie înlocuite cu *icoanele de vatră*. Acestea se deosebeau de icoanele de perete (picturi pe sticlă sau lemn, gravuri ori cromolitografii) prin faptul că erau incizate în plăci de lemn de esență tare (stejar, fag). Erau confecționate, probabil, de aceeași meșteri populari care făceau furcile de tors, pistornicele (uneori, și acest obiect de cult – sigiliu cu care se imprimau în pâinea rituală semnul crucii și inițialele rituale – putea juca rolul icoanei de vatră). După ce noua icoană de vatră era sfințită de preot, se agăța într-un cui în hornul vetrei și rămânea aici până la degradarea ei completă. Piesele păstrate în colecții provin mai ales din Oltenia și sunt destul de puține la număr, deoarece, în locul în care erau expuse – în imediata apropiere a flăcărilor și fumului – se deteriorau repede. Lemnul se înnegrea sau chiar se carboniza.

Acestea, în timpul utilizării lor, rămâneau ascunse privirii. Acest gen de icoană urmărea cu totul alte scopuri decât celelalte de alt tip. Nu se urmărea un efect moralizator și nici menținerea mereu vie a unei scene biblice pline de înțelesuri. Încărcătura lor de tâlcuri și taine ca și scopul urmărit erau cu totul altele decât cele din cazul altor tipuri de icoane. Și, poate, și din această cauză (lipsa caracterului explicativ și moralizator) executarea decorației se făcea sumar. " *(Mihalcu – Maier, 125)*

Rol mult mai sugestiv de zăvorâre a "gurii" hornului îl are *lacătul* închis pe lanțul cu cârlig, cu rol de suport, care atârnă de pe o bară încastrată în pereții coșului, până aproape de suprafața vetrei (Budiș, 190)

Construcția locuințelor arhaice monocelulare începea prin baterea unui țăruș în pământ, marcând locul pe care urma să fie vatra, ca un *axis mundi* în funcție de care era dispus restul spațiului (Camilar, 2002). În spațiu românesc, vatra amplasată în mijlocul încăperii a rezistat pentru o perioadă mai îndelungată mai ales în Țara Zărandului și în Munții Apuseni (Stoica – Petrescu, 481).

Vatra nu a împărțit însă numai *spațiul* habitatului uman, ci și *timpul* ritual și ceremonial al familiei, al întregii comunități.

În culturile tradiționale din Europa centrală și de sud-est, structura și rolul diferitelor instalații de captare, menținere și utilizare a focului în gospodărie se diferențiază în funcție de poziția climatico-geografică a diferitelor regiuni, de influențele culturale la care au fost supuse comunitățile de-a lungul timpului și de nivelul cunoștințelor tehnice ale acestora. În ceea ce privește arealul european locuit și de români, principala linie de demarcație în acest sens, delimitează zonele consacrate prin existența / absența unui tip special de echipament pentru pregătirea hranei cu ajutorul focului: *vatra cu țest.* Termenul *țest* provine, probabil, ca și *țeastă* (*cutie craniană*), împreună cu adjectivul *țestos / țestoasă* (*broască țestoasă*) din latinul *testa*, care însemna atât „craniu", cât și „vas mare, din lut ars" (cf. Nădejde, 657). Țestul este un dispozitiv în formă de clopot, confecționat din lut, piatră sau fontă, un fel de „cuptor mobil" care se aplică peste alimentele în stare crudă (carne, aluat) așezate pe vatra încinsă, pentru a le prepara prin coacere (cf. Stoica – Petrescu, 474). S-a folosit cu precădere la coacerea pâinii. Este răspândit în cea mai mare parte a ariei balcanice, din Câmpia Dunării până la Marea Adriatică (cf. Maier, 88). În spațiu românesc, țestul de lut a fost cunoscut mai ales în sudul Munteniei și Olteniei, în timp ce în Munții Apuseni era confecționat din piatră. Aromânii din Balcani folosesc țestul metalic, pe care îl numesc *cir(i)ké.* În cea mai mare parte a Transilvaniei și în Moldova nu sunt dovezi certe ale folosirii țestului. În zona în care s-a folosit țestul de lut, confecționarea acestuia se lega de o sărbătoare cu caracter magic, numită *Ropotin*, ținută, până în secolul al optsprezecelea la o dată fixă, în a treia zi de marți, după Paște (Chițimia, 26). În literatura de specialitate sunt menționate și alte date la care se făceau țestele – în miercurea de Todorusale, într-o zi de joi –dar această dată este totdeauna între Paști și Rusalii (Marian, 1994, 346). În această zi:

> *operațiunile de prelucrare a lutului și de modelare a țestului le efectuau numai femeile căsătorite care se adunau pe neamuri. După efortul fizic apreciabil, femeile petreceau și se ospătau în compania țestului pe care-l stropeau cu vin. În aceasta zi, femeile credeau ca au dreptul sa se poarte mai aspru cu bărbații* (Ghinoiu, 2003).

Acest ritual s-a restrâns treptat și a dispărut prematur de pe o arie întinsă (e practicat, totuși, până în zilele noastre, în comunitățile vlahilor de pe Timoc), deși femeile române din Câmpia Dunării au continuat să confecționeze țesturi de lut până în a doua parte a secolului douăzeci. O explicație a părăsirii acestei sărbători exclusiv a femeilor poate fi și condamnarea ei de către biserica ortodoxă, din cauza fondului păgân dar, poate, și fiindcă încuraja emanciparea feminină. În prefața *Mineiul pe mai*, din 1780, al "smeritului Episcop al Râmnicului, Filaret", sărbătorirea (prin muncă!) a Ropotinului e stigmatizată astfel:

> Și încă mai de rușine și de păcat la creștini este sărbătoarea ceaia ce o numesc Ropotin, ce o zic încă și sărbătoarea Dracului. Aciasta să aseamănă întocmai cu praznicul de Lemuries, ce s-au zis mai sus că o făcea păgânii la a 9 zi a lui mai, care și aceşti proşti și rătăciți Creștini o fac marți la al treilea săptămână după Paşti, care mai de multe ori cade în mai. Acest nume de Ropotin ni se pare că vine de la doao nume: remures și lutin, care cu vremi s-au făcut o vorbă, cum să veade și la alte cuvinte în limba noastră rumânească ce să trage din cea latinească. (...) lutin va să zică duh necurat și aiavea să vede că urmează ticăloșii cu aceasta păgânilor. Dar cum nu să rușinează unii ca aceştea , sau cum nu să tem de Dumnezeu a da cinstea Diavolului, și prăznui sărbătoarea

Dracului? (...) babele să se părăsească de țesturile ce fac în zioa aceea, adică în pofida dracului, cum zic ele. *(Nedelcea, 140)*

Din punct de vedere etimologic, *vatră* este un cuvânt considerat ca făcând parte din fondul prelatin al limbii române, din substratul traco-ilir, argumentul principal în acest sens constituindu-l faptul că acest cuvânt este prezent, cu același sens ca în română, și în dialectele limbii albaneze. Răspândirea cuvântului *vatră* în aria balcanică este, însă, generală., denumind fie *focul aprins de mâna omului* (în limbile slave: sârbă, croată, slovacă, ruteană), fie instalația de captare și întreținere a focului, în scopul preparării hranei, sau extinzându-se ca denumire a întregii încăperii în care se prepară hrana ("la vatră" / "la foc" = bucătărie). Între datinile și credințele din Bucovina de acum un secol, notate de Elena Niculiță–Voronca, se află și următoarea, care prezintă termenul rutean *vatră* ca pe o sinecdocă, un eufemism apotropaic pentru evitarea cuvântului *foc* (în cazul în care focul este aprins de om):

Focului să nu-i zici "foc", ci "vatră". La huțani, în munți, să te audă că zici "foc", te-ar omorî! Ei numai "vatră" zic. (Chiar termenul acesta român, deși sunt ruși). Când vorbesc întreolaltă, îi auzi: "Ai făcut vatră?" "Ce frumoasă vatră ai!"
Focul se mânie când îi zici foc, căci el nu e focul acel rău mistuitor, ci numai o binefacere pentru oameni. D-na Maria Reuș, Mihalcea (Niculiță–Voronca, 418)

Focul domestic capătă caracter de totem la a cărui venerare e interzisă numirea concretă, ci se face apel la o relație simpatetică:

Focului să nu-i zici "foc", dar "lumină". Când spui "foc", în Botoșani ți se răspunde: "Foc la tătari, dar la noi lumină!". Ioan David, Botoșani (Niculiță–Voronca, 418)

Focul e o metaforă generală pentru *viață*, iar stingerea focului domestic este pusă în analogie cu moartea:

Românii – Macedoneni nu zic "stindze lampa" (stinge lampa) ci: "apleacă lampa". Cauza care-i face să nu întrebuințeze cuvântul "stinge" este următoarea: ei socotesc cuvântul stinge ca nefast, deoarece se găsește în următorul blestem: "să l'i si astingă cândila" (să i se stingă candela = adică să moară). *(Constantinescu–Mircești, 188).*

Locul focului domesticit, devenit indispensabil habitatului uman, conține o adâncă încărcătură simbolică și magico – religioasă. Vatra simbolizează altarul, centrul sacru al familiei / neamului și elementul principal în coeziunea comunității, fiind, totodată, un semn al „umanizării" mediului.

Vatră este prezent într-o serie de expresii populare care păstrează urmele unor relații sociale străvechi ori fragmente ale unui cod etic tradițional: *a-i cădea pe vatră cuiva* înseamnă a fi oaspete nepoftit, dar, la origine, provine dintr-o practică juridică cutumiară conform căreia fata sedusă mergea la casa bărbatului care era, astfel, obligat să o accepte, peste voia sa ori a părinților. *A rămâne în vatră* înseamnă a rămâne necăsătorit(ă), în casa părintească; a *cloci pe vatră* înseamnă a lenevi; *a lăsa la vatră (un ostaș)* înseamnă a elibera din serviciul militar.

Vatra este un simbol al fecundității; o proiectare a focului domestic care arde în vatră este focul interior (energia *kundalinī*) care aprinde dragostea trupească dintre un bărbat și o femeie. Cununile care se pun mirilor pe cap în timpul oficierii ceremoniei religioase se numesc popular *pirostrii*, această ustensilă casnică fiind, de fapt, un suport cu trei picioare care se așează deasupra focului pentru a susține vasul pentru fiert.

Cea care îngrijește focul casnic este întotdeauna femeia, urmașă a vestalelor antice. Ea curăță locul focului, lampa; ea aţâță "focul viu", aprinde candela, tămâiază, ea stăpânește procedeele magice de vindecare sau de profilaxie având în centru focul, tăciunele, cenușa. Ea stăpânește piromanția, știința citirii semnelor (acustice și vizuale) prevestitoare emise de foc.

Bărbatul vine rar la vatră, eventual ca să-și ia jar pentru aprins luleaua. Copiilor le este interzisă apropierea de foc, sub amenințarea că "fac pe ei, noaptea". Femeia naște mai ușor pe vatră, nou-născutul este așezat pe vatră; pe vatră se fierbe apa pentru prima scaldă a pruncului (Budiș, 68). (Pentru spălarea mortului, apa nu se fierbe!)

Vatra devine altar de jertfă în noaptea de Anul Nou, când colindătorii aruncă boabe de grâu pe foc; la aromâni se aruncă sare. Un ritual de premoniție la aromâni este și următorul:

> *În ziua de Anul Nou, membrii familiei își încearcă norocul punând în vatră grăunțe de grâu (pun atâtea grăunțe câți membri sunt). Deobiceiu grăunțele se pun astfel: soar pune pentru frate, fratele pentru soră, mama pentru tata și invers. Când grăunțele s-au înfierbântat, sar, desigur, în sus. Dacă ele cad spre Răsărit, cel în numele căruia s-au pus va trăi mult; dacă sar spre Apus, va muri.* (Constantinescu–Mircești, 183)

În schimb, pâinea, alte resturi alimentare, vegetale, animale precum și părul, unghiile, obiecte de cult și de uz casnic nu se pun pe foc. Părul animalelor se aprinde cu ocazia performării anumitor descântece, dar nu pe suprafața vetrei.

Vatra este un simbol al statorniciei și al cinstirii strămoșilor: în vremuri îndepărtate, morții din familie erau îngropați sub vatra casei. În zona Constanța, femeia "iertată" care pregătește colacii pentru ceremonialul de înmormântare, se numește "babă de vatră" (Văduva, 1995, 114). Sub vatra casei pot fi îngropate și comorile.

Cu timpul, când locuința se extinde, vatra nu mai ocupă partea centrală, ci este alăturată unui perete al încăperii. În unele zone (Moldova, Transilvania) este înălțată deasupra solului, devenind un postament de susținere a focului, pe care a fost amplasat cuptorul, apoi i s-a adăugat soba (inclusiv „soba oarbă", situată în camera vecină, dar alimentată de la vatră) și plita. Astfel amplificată, instalația de încălzit și de pregătire a hranei ocupa o bună parte din cameră. Restrângerea și declinul acestui complex sunt definitive în a doua parte a secolului douăzeci, când încăperile de locuit capătă altă structură și se diferențiază funcțional, iar sistemul tradițional de încălzire și cel de pregătire a hranei se despart, ambele fiind înlocuite, în multe cazuri, cu instalații moderne, de serie. Complexul vatră – cuptor, cu rol în pregătirea hranei, s-a mutat în încăperile suplimentare, construite prin prelungirea streșinilor casei, sau chiar în afara locuinței (cf. Petrescu, 14).

Cu sensul său principal, *vatră* are azi o frecvență restrânsă, rămânând în afara fondului principal de cuvinte (deși, datorită înfloririi turismului rural, asistăm la o revigorare cu efect spectacular, de reclamă, a folosirii echipamentului tradițional al *vetrei* pentru prepararea hranei).

Ca sensuri secundare, termenul *vatră* denumește: locuința, așezământul, casa părintească, locul de baștină; centrul unei așezări, al unui edificiu, al unei instalații; locul „umanizat" pe care s-a așezat, s-a construit ceva (*vatra satului)*; locul de formare al unei ape curgătoare, intrat, în această formă, în denumirea unor localități: *Vatra Dornei*, *Vatra Moldoviței* (în Bucovina). Cu sensul de *comuniune etnică*, termenul a fost impus mai ales după 1990, datorită înființării formațiunii politice *Vatra Românească*. Coeziunea etnică rezultată dintr-o obârșie comună, e reprezentată de *vatră (foc)* și în alte limbi: *Vatra Arbëreshe* este denumirea comunității albaneze din Italia; asociația culturală a etnicilor *liaky*, provenind din regiunea Lemkovyna, deportați în alte regiuni ale Poloniei și în Ucraina se numește *Lemkos Vatra*; ansambluri folclorice din Serbia, Croația, Slovacia poartă numele *Vatra*.

Când vatra cu foc deschis a început să cadă în desuetudine, focul, ascuns de-acum privirilor în "burta" de lut a cuptorului, și-a pierdut din funcția de actant și moderator al vieții de familie. Cuptorul a preluat o serie de simboluri ale vetrei ancestrale, a produs și altele, noi. S-a estompat, însă, imaginea de altar feminin a vetrei deschise, cuptorul devenind accesibil întregii familii, în primul rând copiilor bătrânilor. De fapt, femeia este cea care nu trebuie " să stea pe cuptor". *Cuptor* este denumirea platformei construite în prelungirii vetrei, acel "pat cald"care acoperă vatra focului și care servește drept loc de odihnă, precum și a spațiului boltit, în care se coc alimentele, ridicat deasupra vetrei sau ușor lateral, și prevăzut cu o latură mobilă, care acoperă "gura cuptorului". Cuptorul simbolizează, în primul rând, căldura (numele popular al lunii iulie este Cuptor), statornicia, atmosfera familială și fertilitatea. Are, însă, mai puțin decât vatra puterea de a sugera obârșia etnică și coeziunea de familie și de neam.

În lucrarea sa despre simbolismul și practicile rituale ale focului, Ignazio E. Buttitta "propune o abordare morfologică a *simbolismului ignic*, prin circumscrierea lui pe paliere diferite de semnificație". În acest context, îi atribuie focului valența de *foc etnic*, ca simbol identitar (cu precădere în mitologiile greco-romane și vedice) (*apud* Neagotă, 2002, 153)

Unitatea etnică a tradițiilor și obiceiurilor din comunitățile românești aflate în țările din jurul României poate fi refăcută și urmărind locul pe care îl ocupă focul domesticit în cadrul moștenirii lor culturale.

Asimilarea românilor din Ungaria s-a petrecut mai întâi la nivelul culturii materiale, în primul rând datorită prestigiului (mai ales economic) al societății maghiare, singura care i-a servit drept model. Acest lucru este se poate observa cu ușurință urmărind habitatul, gospodăria, locuința românilor din Ungaria.

Întorcându-ne la tema principală a lucrării, la instalațiile de foc și semnificația lor în tradiția , credințele și obiceiurile românești, se poate afirma că modelul maghiar este prezent și la nivelul material al acestui element. Vatra cu horn deschis din această zonă a dispărut de timpuriu. Ea a fost prezentă și în cultura maghiară, însă cu o frecvență mult mai redusă decât în spațiul balcanic: un tip de locuință monocelulară tradițională din câmpie a fost cea cu vatra în mijlocul încăperii. Locuințele iobagilor din Ungaria au rămas mult timp monocelulare, poate și din cauza impozitului numit *fumărit* (dare în bani pentru fiecare coș de fum de pe casă; a existat și în Moldova și Muntenia, din secolul XVII), printre cele mai vechi tipuri de impozit, introdus în 1476 de Matia Corvin, care a umplut astfel visteria golită a țării, dar a înrăutățit soarta iobagilor.Spre deosebire de zona balcanică, vatra de la nivelul solului a fost folosită mai puțin.

Vara liberă era, în general, construită pe un postament de înălțimea unei mese. Acoperișul încăperii era boltit în formă de con, împletit din trestie sau din nuiele și lipit cu lut. La mijlocul acestui con era coșul larg, de captare a fumului. Cu timpul, această încăpere a devenit bucătărie de vară ori afumătoare pentru alimentele din carne de porc. În ultimul caz, camerei i se adăuga un tavan, orificiul coșului se oprea la nivelul acestuia, iar în pod, la fum, se agățau carnea și cârnații (Györffy, 1983). Acest tip de vatră centrală l-au folosit și românii; o astfel de bucătărie – afumătoare a rezistat în localitatea Micherechi până în anii 1970[1]. Principalul motiv pentru care s-a renunțat la această afumătoare, a fost pericolul incendiilor.

Vatra la nivelul solului, țestul, icoanele de vatră și credințele legate de acestea lipsesc din tradiția românilor din Ungaria.

Alături de modelul maghiar, intervin și factorii geografici ai mediului Câmpiei Ungare: în ultimele secole din zonă au lipsit pădurile, singurul combustibil ieftin la îndemână fiind paiele de cereale. Puținul lemn pe care obținut prin curățarea crengilor pomilor din gospodărie, era folosit la afumarea cărnii.

Deoarece combustibilul principal ocupa un volum considerabil, având putere calorică redusă, – și instalațiile de foc aveau un aspect specific, fiind de proporții mari, pentru a putea primi un volum suficient de combustibil și pentru a fi rezistente la flăcăra iute și puternică a paielor. Complexul pentru încălzitul casei și pregătirea hranei ocupa cea mai mare parte din cameră, mai ales când i se adăuga un brâu, un „pat cald" și o plită. Soba propriu-zisă avea un aspect monumental – e vorba despre așa-numitul cuptor cu băbură sau cu bubușcă, având formă bombată, de trunchi de con cu o circumferință largă, cu aspect general de căpiță de fân, retezată în partea superioară. În afară de paie, se foloseau drept combustibil tulpinile rezultate din recoltatul altor plante agricole: porumb (*tori dă cucuruz / tenchi,* rămași după ce vitele consumau foile uscate), floarea – soarelui (*tulheni dă iarba – soarelui*), *coroave* (buruieni înalte, recoltate cu coasa). Un combustibil care ardea mocnit, dar întreținea focul pentru o perioadă mai lungă era gunoiul de vacă – baliga. Bătrânele satului mergeau pe *nimaș*, unde se opreau vacile la amiază, și întorceau baligile, pentru a se usca pe ambele părți. Seara, le strângeau în sac și le duceau în gospodărie. Cu acestea se fierbea, de exemplu, fasolea uscată sau *praiul* de prune. Baliga de vacă culeasă în ziua de 14 septembrie, de sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci, avea puteri tămăduitoare. Se usca și se punea la păstrat în podul casei, pentru a fi folosită, la nevoie, la ritualul descântatului:

Băgam on dărab dă balegă în foc. O scoteam când era jar. Într-un păhar iera apă năncepută, dă care nu s-o atins nime. Puneam jaru acela în apă și dăscântam... (Martin, 165).

Paiele serveau și la pârlitul porcului, dar, la românii din Ungaria, sacrificarea animalului nu mai era legată de ziua de Ignat. Porc se tăia înaintea Crăciunului, în timpul postului; în aceste condiții, cei mai mulți nici măcar nu gustau preparatele (Martin, 24). În unele localități (Micherechi), evenimentul căpăta un aspect de carnaval, prin prezența mascaților (*boșoloace*) și a petrecerii comune de la încheierea zilei. De altfel, într-o anumită perioadă, ocupația de bază a multor locuitori din zonă era îngrășatul porcilor. Fiindcă tăiau porc de mai multe ori pe an, evenimentul și-a pierdut caracterul ritual.

Însă cea mai evidentă pată albă între obiceiurile și tradițiile înregistrate la românii din Ungaria este absența totală a focurilor rituale. Această absență este cu atât mai ciudată, cu

cât cele mai puternice comunităţi româneşti din Ungaria se află în Câmpia Crişului Alb, în apropierea Ţării Zarandului, o zonă în care focurile de peste an au fost practicate cu ocazia multor sărbători calendaristice. Vârstnicii chestionaţi asupra unor eventuale reminiscenţe ale ritualului au motivat absenţa unor astfel de focuri comunitare prin lipsa oricărui surplus de combustibil ce ar fi putut fi folosit la aprinderea unui foc fără o finalitate practică pentru gospodărie. Singurele focuri erau cele de buruieni uscate, aprinse toamna de copiii care mergeau cu vitele la păscut, pentru a se încălzi. Pe de altă parte, se pare că interzicerea focului deschis în perimetrele locuite a fost o măsură instituită în Ungaria încă din Evul Mediu, din pricina deselor incendii ce se iscau în satele cu case acoperite cu stuf. Începând din perioada medievală până la începutul secolului XX, după lăsarea întunericului, pe străzile oraşelor şi satelor din Ungaria umbla un paznic de noapte care sufla în goarnă şi anunţa : *A bătut ora opt, doar până la miezul nopţii strig! Fiţi atenţi la foc, la apă! Daţi de ştire de vedeţi vreun foc...*

Focurile rituale – alături de alte credinţe, considerate păgâne – au făcut, însă, şi obiectul unor interdicţii de ordin religios din partea vlădicilor Ardealului. Persecuţiile bisericeşti în ceea ce priveşte practicarea ritualurilor de origine precreştină se intensifică în Transilvania în urma extinderii protestantismului (calvinismului) (Fochi, 50). Astfel, episcopul românilor ortodocşi, Sava Brancovici (de origine sârbă, înscăunat în 1656 de principele Rákoczy al II-lea) emite cu ocazia soborului din 1675, un act bisericesc în scopul reglementării vieţii ortodocşilor români din Transilvania. Actul cuprinde, printre altele, şi enumerarea acelor "bobonoşaguri ce nu iaste scris la tipic", precizându-se şi măsurile care se vor aplica celor care vor continua să le practice. Între obiceiurile consemnate se numără şi focurile rituale:

> *Care oameni sau mueri, vor face focu în curte la gioi mari, sau la blagoveştenii, şi vor pune masă şi păne, şi zicu că vini morţii să să încălzască şi aruncă apă pre pajeşte, să bee morţii, pre aceea vor da spanilor, să nu să voru lăsa.*

Adrian Fochi mai consemnează şi o altă informaţie asupra obiceiului aprinderii focurilor în ziua de Paşte, apărută în revista *Şezătoarea* din Fălticeni, în 1922, dar care se referă la zona Zărandului:

> *...dupe prânz vin iarăşi cu toţii la biserică, bătrânii se pun la poveşti lângă foc, iar tinerii se joacă cu lopta (mingea) şi puşcă* (Fochi, 57).

Este foarte credibil că focul ritual a existat printre tradiţiile, românilor din Ungaria, dar, probabil, a dispărut ca urmare a unor măsuri administrative, religioase ori de altă natură, care ţine de psihologia minoritarului. De fapt, performarea obiceiurilor tradiţionale româneşti obşteşti, care angrenează întreaga comunitate, dar nu sunt agreate de biserică, s-au restrâns la mediul familial. Despre încercarea autorităţilor de a suprima sărbătorile comunitare, scrie şi Emilia Martin, referindu-se la *jocul* din Micherechi:

> *În anii 1940, pretorul de plasă a interzis jocul, spunând că aici se petrec lucruri nepatriotice şi imorale. La protestul şi solicitările tinerilor micherecheni, pretorul a răspuns accentuând că jocul este o acţiune şovină, neluând în consideraţie că tinerii dansau şi jocuri maghiare, pe lângă cele româneşti.(Martin, 143)*

Se poate spune că spațiul minoritarului român a avut, din punct de vedere al raportării la credințe și practici, două extremități: *înăuntru* și *afară*. Spațiul aflat în *afară* (pe uliță, în sat, în localitățile învecinate) era ostil desfășurării unor ritualuri care îi puneau pe români în ipostaza de *primitivi, sălbatici, superstițioși, șovini* – acestea fiind, de altfel, până astăzi, stereotipurile maghiare despre români. Astfel, întreaga viață spirituală a românilor s-a desfășurat, în cadru intim, "lângă vatră"...

Chiar dacă s-au aprins cândva focuri de Paști în curtea bisericilor ortodoxe din Ungaria contemporană, (Paștele ortodox și cel catolic /protestant nu se serbează decât accidental la aceeași dată!) obiceiul nu s-a putut desfășura în forță, ca în zonele cu populație română mai densă, fiind străin celorlalți, majoritarilor catolici ori protestanți, pentru care procesul de civizare începuse cu mai mult timp în urmă, și renunțaseră deja la ritualurile păgâne. Însă, în locuințele lor, femeile aprindeau lumânări pe care le puneau în ferestre (mai târziu, lăsau să ardă lampa cu petrol sau becul electric) în noaptea premergătoare sărbătorilor importante (Paști, Crăciun). La fel se proceda și în casa unde era un nounăscut, până la botezul acestuia.

În folclorul maghiar, focul ritual a fost prezent cu o singură ocazie: în seara zile de *Szent Iván*, la 24 iunie (solstițiul de vară), când copiii strângeau oase, resturi menajere și diferite ramuri și aprindeau un foc peste care săreau; aprins lângă fântâni sau izvoare, focul avea menirea de a alunga șerpii – sau de a speria balaurii care păzesc izvorul Exista și credința că acest foc previne epidemia de ciumă. Însă ritualul a fost practicat în zone îndepărtate de cea în care trăiesc și români și este împrumutat, probabil, de la populațiile slave cu care ungurii au conviețuit în regiunile respective. Obiceiul maghiar este consemnat pentru prima oară într-un lexicon al sărbătorilor religioase și păgâne, de la mijlocul secolului al XVIII-lea, întocmit de preotul reformat Bod Péter (1712–1769). În ultimii ani, ritualul a revenit și e asiduu mediatizată, constituind, după o împletire cu elemente șamanice, ca umblatul pe flăcări, un mod inedit de a petrece noaptea de Sânziene!

Restrânse la o desfășurare inclusiv în interiorul locuinței, flăcările domestice, împreună cu cuptorul și ustensilele întrebuințate la întreținerea focului, au menținut la românii din Ungaria o serie de credințe, de ritualuri cu funcții purificatoare și premonitorii: copilul bolnav era legat de "lopata dă pită" și introdus, simbolic, de trei ori în cuptorul rece, pentru a se vindeca; bătrânele performau descântecele la gura cuptorului, de cele mai multe ori folosind jar, tăciuni ori cenușă; la Otlaca Pustă, copilul își arunca dintele de lapte căzut, după cuptor, poate ca un semn al despărțirii de perioada în care ocupa acel loc cald, protejat, ca un uter matern. Urechile fetițelor erau găurite în apropierea vetrei, cu un ac înroșit în foc. Copiii dormeau după cuptor, mâncau, de cele mai multe ori, pe jos, în fața cuptorului. Pe vatra cuptorului stăteau bătrânii, căldura lutului încins având efecte terapeutice pentru bolile de rinichi și pentru reumatism: pe lângă lumină, căldură și hrană, focul mai este și leac.

Se crede că în ziua Sfintei Lucia, din calendarul catolic – 13 decembrie – fertilitatea găinilor crește dacă sunt bătute cu *drâgla* (instrumentul cu care se uniformizează jarul) sau dacă în cotețul păsărilor se aruncă vătraiul cu care se scormonește focul (Martin, 23)

În folclorul maghiar, focul domestic este adesea un canal de comunicare cu lumea de dincolo, de aceea se aruncă în foc obiecte pe care decedatul le-a "uitat" în lumea albă, sau i se trimit alimente, aruncându-le în foc, de exemplu, pâine. Acest lucru nu e agreat, însă, și de români, care nu pun în foc produse alimentare, obiecte casnice, reziduuri umane ca păr, unghii.

Era permisă, însă, arderea rituală a părului de animale, folosit ca adjuvant în descântece, ca şi a unor plante sacre, cum ar fi "mâțişoarele", ramurile de salcie sfințite la biserică în Duminica Floriilor. Jertfirea ramurilor prin ardere se face la vreme de furtună, fiindcă fumul rezultat are puterea de a alunga norii (Martin, 134).

Într-o singură zi pe an este interzisă aprinderea focului: în Vinerea Mare. Ținând post negru, doar cu apă, femeile nu găteau în această zi. Dacă, totuşi, pregăteau ceva frugal, acestea erau floricelele de porumb (*cocoşi*), pe care le preparau (la Micherechi) pe un foc făcut în afara locuinței, de obicei în fața cotețului porcilor. La Bătania, coptul floricelelor de porumb era însoțit şi de un "descântec" care debuta cu versurile:

Ieşi, tu moş,
De sub coş,
Şi tu, babă,
De sub vatră...

Creştine sau păgâne, toate obiceiurile, tradițiile, ritualurile şi ceremoniile legate de focul domestic, sunt nişte fenomene care au în centru familia, neamul. Preoteasa templului vetrei şi al cuptorului este femeia, căci ea naşte, hrăneşte şi jeleşte. Femeia are în grijă focul căminului, aşa cum bărbatul mânuieşte focul din fierărie. Ea creează omenirea, el făureşte instrumentele progresului ei. Ambele fenomene se desfăşoară la lumina şi căldura flăcărilor:

Ca « stăpân al casei» (grihaspati); Agni alungă beznele, îndepărtează diavolii, apără de boli şi de vrăji. De aceea, raporturile lui Agni cu oamenii, sunt mai strânse decât cu ceilalți zei... (Eliade, 210)

BIBLIOGRAFIE

Bachelard, Gaston – La psychanalyse du feu, Ed. Gallimard, 1938 / Psihanaliza focului (trad. Lucia Ruxandra Munteanu), Univers, Bucureşti, 1989

Bonte; Pierre şi Izard; Michel – *Dicționar de etnologie şi antropologie*, Polirom, 1999

Budiş; Monica – *Microcosmosul gospodăresc practici magice şi religioase de apărare*, Paidea, Bucureşti, 1998

Camilar, Mihai – *Origini şi continuitate în arhitectura populară bucovineană. Programele arhitecturii populare* în *Ianus* Publicație a programului „Tradiție şi postmodernitate", Sacralizare şi locuire, 5-6, 2003

Chițimia; Ion Const – *Din viața folclorică a unor cuvinte*, în Cercetări folklorice, Bucureşti, 1947, pp. 23–45

Cojocaru; Nicolae – *Vatra în tradiția românească* în Revista de etnologie şi folclor, tomul 34, 4, 1989, pp.373–375

Constantinescu–Mirceşti; C.D. – *Un sat dobrogean, Ezibei*, Bucureşti, 1927

Eliade; Mircea – *istoria credințelor şi ideilor religioase*, I, Ed Ştiințifică, Bucureşti, 1991

Evseev; Ivan – *Dicționar de magie, demonologie, şi mitologie românească*, Amarcord, Timişoara, 1997

Fochi Adrian – *Folclorul românesc din Transilvania secolului al XVII-lea* în Revista Folclor, nr. 1, 1958, pp. 45–62

Ghinoiu; Ion *(coord)* – *Atlasul Etnografic Român*, vol. I *Habitatul*, Bucureşti, 2003

Martin Emilia – *Sărbătorile calendaristice ale românilor din Ungaria*, Giula 2003

Maier; Radu Octavian – *Vetre şi sisteme de încălzit în Câmpia Română*, în Revista de etnografie şi folclor, Tomul 28, Nr. 1, 1983, pp. 88–92

Mihalcu; Mihail – Maier; Radu Octavian – *Observaţii cu privire la "icoanele de vatră" româneşti* în Revista de etnografie şi folclor, Tomul 39, 1–2, 1994, pp. 125–133

Nădejde; Ioan şi Nădejde–Gesticone Amelia – *Dicţionar latin – român complect pentru licee, seminarii şi universităţi*, Ediţia XIX, Ed. Contemporană, *f.a.*

Neagotă; Bogdan – *Ignazio E. Buttitta: Il fuoco. Simbolismo e practiche rituali, Collana «Nuvo prisma», Sellerio edittore, Palermo, 2002* în *Journal for the Study of Religions and Ideologies, No. 1/ Spring, 2002*

Nedelcea; Tudor – *Cărţi româneşti vechi. Predoslavii.* Antologie şi cuvânt înainte de ..., Scrisul românesc, Craiova, 1994

Niculiță–Voronca; Maria – *Datinile şi credinţele poporului român*, vol. II, Saeculum I. O. Bucureşti, 1998

Petrescu; Paul – *Tentaţia confluenţelor*, Eminescu, Bucureşti, 1985

Stoica, Georgeta – Petrescu Paul – *Dicţionar de artă populară*, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1997

Văduva; Ofelia – *Actul alimentar – creator de rol şi statut social* în *Anuarul Institutului de etnografie şi folclor,* tom 6/1995, pp. 11 – 116; *Spaţii sacre în interiorul locuinţei tradiţionale*, în Revista de etnografie şi folclor, Tomul 39, 5–6, 1994, pp. 473–481;

Weber; M. – *Economie et société*. Plon, Paris, 1971

[1] Menționez că în prezent, toate localitățile românești sunt racordate la rețeaua de gaze naturale.

Viata tradiționnală a unui sat. Analiză de caz: Trežnjevica

Otilia Hedeşan

Aceste pagini au ca punct de pornire o serie de înregistrări (circa douăsprezece ore) făcute între 25 şi 28 august 2002 la Trežnjevica, un sat din Serbia, aflat la jumătatea distanței dintre orăşelele Jagodina şi Paraćin. Este vorba despre un sat situat pe Valea Moravei şi unde, alături de comunitatea sârbească majoritară, trăieşte un grup de țigani rudari vorbitori de limbă română şi care îşi asumă o identitate românească. Numiți *români* dar / şi considerați țigani de sârbii în mijlocul cărora trăiesc, aceştia sunt suficient de diferiți, mai ales prin particularitățile fonetice ale graiului lor (un *grai siflant*, cum îl numeşte profesorul clujean Mircea Borcilă, un grai caracterizat prin trecerea sistematică a lui *ş* la *s*, respectiv a lui *j* la *z* în toate cuvintele româneşti) dar şi printr-o întreagă serie de cutume, practici rituale şi „structuri ale cotidianului" de celelalte comunități româneşti şi românofone de pe teritoriul actual al Serbiei. În diverse discuții, *românii* de pe Morava îşi prezintă, patetic, identitatea, uzând în acest sens de fraze în care îmbină româna cu sârba, în speranța că vor fi cât mai bine înțeleşi. Cercetătoarei romînce care eram, nu au pregetat să îi repete, uzând de o formă indirectă – poate şi involuntară – de încercare de agregare: *noi ni-s čisto rumâni ca si tu.*

Textul de față face parte dintr-o analiză mai amplă, istorică, lingvistică şi etnologică a documentelor produse în urma anchetei de teren realizate în anul 2002 prin colaborare cu dr. Biljana Sikimić de la Institutul de Balcanistică al Academiei Sârbe din Beograd.

Faima Păunei, *vrăzâtoarea* din Trežnjevica a ajuns la mine cu o zi înainte de a descinde în sat. Mi-a vorbit despre ea, cu toată emfaza pe care o putea pune în relatare şi, totodată, încercând să atragă un maximum de profit simbolic asupra sa, ca şi când din simplul fapt că fusese, în tinerețe, consăteancă cu Păuna putea decurge şi superioritatea ei evidentă asupra membrilor comunității în care se mutase în urma căsătoriei, o oarecare Ljubica „Ljubica, spune-i numa de Ljubica!" mi-a replicat femeia la întrebarea mea suplimentară despre numele său de familie – din Strižilo.

Au repetat, apoi, diferite aprecieri la adresa ei gazdele noastre, o familie de sârbi din Trežnjevica. Mai mult chiar, bătrânul familiei mi-a spus, dimineața, la cafea, într-un amestec de sârbă esențială şi română exclamată, asezonat cu o gesticulație abundentă şi dezordonată, aşadar printr-un discurs din care mi-a fost imposibil să percep nuanțele, mulțumindu-mă doar cu cuvintele – cheie, o lungă poveste despre felul în care el, în calitate de crescător de rațe, are, în fiecare primăvară, un vad comercial de excepție, întrucât mulți români au, atunci, „praznic pus de Păuna" şi, după tradiție, trebuie să taie o rață albă care, evident, este cel mai *čisto* lucru imaginabil. Sau cel puțin cam asta am înțeles ...

În sfârşit, când devenise o evidență pentru toată lumea – pentru mine inclusiv şi în ultimul rând — că sensul prezenței mele la Trežnjevica trebuia să fie tocmai întâlnirea cu Păuna, urma să fie găsit un bun mijlocitor al întrevederii. Fiindcă discuțiile în acest sens se purtau într-o sârbă şoptită şi extrem de alertă, mi-a fost greu să estimez, rapid, care sunt dificultățile alegerii. Am presupus – iar apoi mi-am dat seamă că identificasem doar jumătate din adevăr, acela pe care îl produseseră, până la urmă, lecturile mele etnologice –

că în calitatea sa de vrăjitoare puternică şi recunoscută ca atare, Păuna este temută chiar şi în grupurile care se află la o distanță confortabilă de ea. Când am ajuns la colțul străduței pavate elegant, cu pietriş galben, aşa cum nu mai văzusem decât în filmele cu castele englezeşti sau franțuzeşti întreținute de industrii eficiente ale turismului şi am aflat că toate casele impozante de acolo sunt ale Păunei sau ale fiilor şi nepoților săi (care lucrează în Elveția şi Franța, dar vin în fiecare vară ca să investească în satul copilăriei lor ceea ce au câştigat), am înțeles, tardiv, că femeia pe care o căutam nu era o marginală învăluită într-o aură simbolică argumentată de mituri şi de zvonuri, ci o persoană aflată în chiar miezul puterii, bogăția, prosperitatea şi succesul economic al familiei sale fiind atu-uri la fel de însemnate ale prestigiului său ca şi amintirea faptului că odată, demult, „Păuna a murit şi a fost readusă la viață" de o altă vrăjitoare iscusită care, mai apoi, i-a predat darul şi harul său „de a vorbi cu Soimanele" şi „a da praznice" celor ce o consultă.

În ciuda neliniştilor induse de cei din jur, relația cu Păuna s-a stabilit cu o uşurință incredibilă. Una dintre nurori, întâlnită pe stradă şi cam nedumerită de ceea ce îi explicam eu în româneşte şi Marija Petrović, asistenta Biljanei la anchetă, în sârbeşte, a strigat-o pe bătrână şi a fost, apoi, fericită să ne abandoneze în compania acesteia. Ca orice om puternic şi sigur pe sine, Păuna şi-a asumat discuția. În fond, cine altcineva în afara ei ar fi putut vorbi mai bine despre cum era odinioară...

Iată, aşadar, ce a spus în dimineața de 25 august 2002, la masa impozant – imperială din pridvorul casei sale, ***Păuna (Tomanja Marinković), născută în 1918***.

Ruja (Jaclina Ilić), născută în 1981 nu mi-a fost recomandată de nimeni, fiind pe de o parte prea tânără pentru a fi considerată o cunoscătoare a tradițiilor, iar, pe de altă parte, mutându-se de doar doi ani „în vale", adică în cartierul locuit de românii bogați din Trežnjevica. Ea a asistat, întâi, respectuoasă, la discuția mea cu ***Milița (Marinković, născută în 1928***, cumnată a Păunei, una dintre bătrânele respectate din sat), o discuție care se desfăşura cuminte, cu întrebări şi răspunsuri ponderate, dar care, intuiam de pe atunci, nu prea avea sare şi piper. Milița se dovedea o purtătoare pasivă a informațiilor tradiționale, despre care vorbea corect, cu fidelitate şi concizie, dar fără strălucire. Discursul său raporta sobru un gen de *grad zero* al tradiției.

Deşi nu eram entuziasmată de întâlnire, convorbirea mă interesa pentru că ea mi s-a părut, de la bun început, un document necesar în încercarea de a desena pe cât posibil mai echilibrat sistemul local al practicilor tradiționale. Punctul de vedere al Păunei, unul al performerului adulat sau /şi contestat – simultan şi succesiv, de aceleaşi persoane sau de către indivizi diferiți –, oricum, însă, un punct de vedere formulat din centrul sistemului urma să se raporteze la acela al Miliței, o femeie care rămăsese mereu la locul ei, cunoscătoare şi observatoare atentă a ceea ce se petrece, dar care ocupase întotdeauna, pe palierul practicilor tradiționale, doar un loc la peluză.

De la un punct înainte, Ruja a intervenit cu detalii, pentru a deveni, până în cele din urmă, cea mai importantă interlocutoare a mea. Am discutat cu ea vreme de două după amieze (în 26 şi în 27 august 2002). Am apreciat aplombul cu care povestea, grija ei de a se face înțeleasă şi mai ales interesul cu totul aparte pentru detalii şi pentru cazurile speciale, atipice, deviante de la model. Prin povestirile Rujei sistemul tradițiilor din Trežnjevica

mi s-a dezvăluit ca o formă complicată şi barocă, deschisă[1], în acelaşi timp în care aproape orice putea fi umplut cu sensuri, dacă se punea, la un moment dat, problema.

Dată fiind predilecția tinerei femei pentru informațiile abundente şi inedite până la limita poroasă cu invenția, am acceptat ca de fiecare dată, la mica masă de grădină instalată pe terasa vastă a casei noi a acesteia, să mai ia loc câte cineva: Milița, în prima zi, mama şi o vecină a Rujei, în ziua a doua, sperând că informațiile se vor structura, astfel, mai atent, sub ochiul vigilent şi competent al acestor bătrâne, adevărați cenzori ai vieţuirii tradiționale.

În ampla transcriere care urmează sunt suficiente indicii că aceste precauții au avut efectul scontat: spusele Rujei au fost nu doar confirmate de celelalte femei, ci, adesea, detaliate, comentate sau chiar anticipate de acestea.

Nimic din ceea ce spun tratatele de etnologie şi dialectologie de factură clasică nu mă îndreptățea să port o discuție despre tradițiile şi obiceiurile din Trežnjevica cu ***Ioana (Stanojević), născută în 1958***. Fostă sudoriță la Sidex Galați, Ioana era singura persoană din sat imigrată, de mai puțin de trei ani, din România. Trebuia presupus, aşadar, chiar dinainte de a o cunoaşte, că ea nu vorbeşte ca localnicii, nu ştie decât întâmplător şi fragmentar sau superficial unele dintre credințele acestora şi, apoi, aproape cu siguranță, nu este implicată în practicile lor ceremoniale.

Numai că realitatea din teren te pune, mereu, înaintea unor situații noi, cărora cată să le faci, într-un fel sau altul, față. La Trežnjevica această situație de excepție a reprezentat-o incapacitatea românilor de a găsi o explicație rezonabilă pentru prezența mea acolo. Dacă în privința Biljanei nimeni nu avea mirări peste măsură, ca sârboaică ea putea fi o *novinarka* în căutare de informații despre vremurile de demult, pe care le trăiseră doar bătrânii, în ceea ce mă priveşte, indubitabila mea identitate românească mă făcea să nu am loc în sistemul simbolic al localnicilor. Ca româncă ar fi trebuit să fiu ori analfabetă, ori cel puțin dezinteresată de chestiunile gratuite şi intelectuale. Faptul că *scriu kniga* despre românii de la Trežnjevica nu numai că nu părea să intereseze pe cineva, dar, după ierarhiile locale ale valorilor, se dovedea de-a dreptul imposibil. Cum să *scriu kniga* dacă sunt româncă?

Cum acest argument nu ținea, cum ideea câtorva bătrâne, după care Biljana şi cu mine eram surori, nu a avut nici ea sorți de izbândă, prea nu semănam una cu cealaltă, trebuia, totuşi, găsit ceva care să-mi justifice drumurile şi vizitele pe la oamenii din sat. Cu o repeziciune de invidiat – practic într-o dimineață – sătenii au imaginat trei virtualități ale prezenței mele la Trežnjevica. Le-am auzit, mereu, ca pe o cascadă de întrebări. Întâi: *Ai venit să te măriți*? – urmată, după negația mea vehementă, de *A eşti măritată tu*? – şi, apoi, la afirmația mea grăbită, menită să salveze minciuna prin efuziune, de o serie de aparent neînsemnate solicitări de detalii şi de mici concluzii care puteau declanşa, dacă îți pierdeai cumpătul, o adevărată spirală catastrofică: soțul nu te iubeşte, altfel ar fi venit cu tine; nu are loc de muncă, săracul, dacă poate sta acasă, să supravegheze copiii; este iresponsabil cu siguranță din moment ce îi lasă singuri şi pleacă la serviciu. Şi cam atât. După

[1] V. conceptul de deschis, aplicat sistemului culturilor tradiționale, în Vasile Tudor Crețu, *Ethosul folcloric — sistem deschis*, Timişoara, Facla, 1980, p. 77, care comentează una dintre ideile lui Iuri Lotman după care cultura este un „organism viu": „înțelegem prin *ethos* folcloric totalitatea sistemelor de semne şi limbaje ale tipului de cultură folcloric în interdependența lor *cu omul ca subiect şi remodelator al culturii* (s.m. — O.H.)".

epuizarea chestiunii, venea, în rândul al doilea: *Ai venit să vinzi ceva*? — situație ceva mai confortabilă, dar totuși, de neacceptat. Nu aveam nimic de vândut, iar românii din Trežnjevica fuseseră, în vremurile lor bune, negustori pricepuți; după ce renunțaseră la vânzarea fuselor, străbătuseră de la un capăt la altul vechea Iugoslavie cumpărând dintr-o parte ceea ce era trebuincios în alta, ducând la porțile tuturor lucrurile cele mai necesare. Dacă nu era nici asta, rezulta numai și numai că sunt cunoscuta vreunui localnic, la care am venit în ospeție. Nu puteam să neg și asta, fiindcă, atunci, întreceam orice măsură... Slaba mea opoziție, dealtfel, nici nu a fost băgată în seamă de nimeni. Dar, totodată, fiindcă nici nu aveam pe cine cunoaște, s-a mizat pe singura virtualitate rămasă deschisă în linia acestui parcurs logic: desigur că o cunoșteam pe Ioana, doar eram și româncă și din România, ca și ea.

Nu am mai opus nici o rezistență în seara de 26 august când Ruja m-a condus, după încheierea interviului cu ea, până aproape de casa Ioanei. Nici nu am făcut stânga împrejur după ce mi s-a părut că nu mă mai privește nimeni. Am mers la poarta femeii pe care ar fi trebuit s-o cunosc, am strigat din tot sufletul și mi-am asumat orele pierdute. Trebuia să fac acel lucru de ochii lumii.

Premiul pentru obedientă nu a întârziat să apară. Ioana era o povestitoare înnăscută, o observatoare fină, aptă să discearnă diferențele și continuitățile culturale, spirituale și de civilizație, dispusă să le comenteze deopotrivă pentru mine și pentru soțul său. Prezent la discuție, acesta, ***Dimitrie Stanojević (născut în 1934*** și cunoscut îndeobște în sat drept Mita Vână) s-a dovedit el însuși un interlocutor interesant. Tăcut de nevoie, căci cu româna sa era greu să facă față unei conversații rapide, punctate de neologisme și de chestiuni de intensă actualitate, cum era cea pe care o întrețineam cu Ioana, Mita a intervenit de câte ori i s-a părut că cele spuse de soția sa merită completate sau comentate.

Alegerea lui ***Milan Trubać (Stancović, născut în 1912)*** ca subiect pentru investigația de la Trežnjevica a fost motivată de argumentele pe care mi le-au desfășurat Ioana și Mita Vână. Milan era, după vârstă, al doilea din sat. Doar Milenko, interlocutorul Biljanei, era mai în etate decât el. Mai apoi, el era recunoscut ca bun cântăreț, inclusiv ca virtuoz al unor instrumente populare, dar, totodată, și ca un povestitor inspirat al evenimentelor la care participase de-a lungul vieții sale, dintre care, evident, faptul că fusese partizan în trupele lui Tito deținea locul cel mai important.

După aceste recomandări sumare, nu am mai ezitat nici un moment. Milan părea un interlocutor model, având toate atributele unei persoane autorizate să vorbească despre viețuirea tradițională și rigorile acesteia. Vârsta înaintată, experiența de viață, dar și faptul că practica, încă, specii tradiționale și, implicit, trebuia presupus că deține un repertoriu de texte specifice îl recomandau ca pe un informator canonic, care nu trebuia ratat.

Mi se părea cu atât mai important să discut cu el cu cât interviurile dinainte aveau, fiecare, partea lor de excentricitate. Proeminența aproape legendară a Păunei, tinerețea și locvacitatea Rujei, statutul de observator extern acreditat recent, pe care îl deconspira felul de a vorbi al Ioanei mă făceau să văd în interviurile anterioare mai degrabă puncte de vedere intens individualizate și foarte speciale. Prin Milan speram să descopăr acel *grad pozitiv al informației* pe care era cât pe ce să îl obțin de la Milița, dar pe care îl ratasem prin intervențiile intempestive, este drept că mult mai ample și mai convingătoare ale Rujei.

În acest orizont al așteptării l-am căutat pe Milan chiar a doua zi, în 27 august dis-de-dimineață. Casa sa era tot una aflată „în vale", așadar în cartierul bogat al românilor din

Trežnjevica. După toate aparențele, trebuie să fi fost cea mai veche clădire ridicată aici, ceea ce spune ceva despre prestigiul, bogăția și curajul de care avusese parte / dăduse dovadă Milan cu treizeci de ani buni înainte. În raport cu vilele impunătoare din jurul său, însă, locuința lui părea mai degrabă o căscioară de muzeu, pentru care nici nu mai rămăsese loc la stradă, ci fusese conservată pe un teren decupat din spatele grădinilor din jur. Dealtfel deși, aflată în mijlocul drumului, am zărit-o, am stat vreo câteva clipe bune fără să știu pe unde ar trebui să intru, până când unul dintre copiii care se jucau în apropiere s-a învoit să mă conducă. A mișcat părți din gardurile vecinilor, a aruncat cu pietre în câinii răi ai acestora, i-a înjurat printre dinți, până când Milan a înțeles că îl caută cineva chiar pe el și nu pe bogații din vecinătate.

Nu s-a lăsat îmbiat. A acceptat deîndată să vorbească. Auzise că la Milenko a mers cineva cu o zi mai devreme. Auzise că altcineva discutase și cu Păuna. Era firesc să fie căutat și el.

Despre ***Bože Ilin*** (de fapt ***Božidar Stanojević, născut în 1935***) mi-au vorbit tot Ioana și Mita Vână, în contextul în care i-am întrebat dacă în sat se află cineva care să se îndoiască de eficiența practicilor magice ale Păunei și să se exprime deschis în acest sens. Cum Bože părea singurul care își expunea transparent scepticismul, m-am decis să trec pe la el. – Și am făcut acest lucru în cursul zilei de 27 august 2002. – Nu doream, inițial, altceva, decât să aflu în ce mod construise acesta o contraargumentație personală la un sistem simbolic atât de vechi, atât de sofisticat și atât de redundant motivat.

Terenul mi-a oferit, însă, și de această dată, o surpriză. Fără să fie cotat drept individ – tezaur al tradiției, Bože era un interlocutor foarte bun. Omul fusese atent la ceea ce se petrecuse, odinioară, în sat și povestea conștiincios și cu plăcere tot ce își amintea. Într-un fel sau altul, întreaga familie s-a mobilizat pentru succesul înregistrării, înțelese plenar ca un gen de restituire a memoriei. Fiul lui Bože, venit în concediu din Elveția, a reorientat discret și de câteva ori povestirile bătrânului, când acesta era tentat să abandoneze firul ordonator al întrebărilor mele, glisând înspre subiectul atât de drag comunității sale, acela al greutății vieții de demult, când oamenii umblau în opinci și vindeau fuse. Nora sa nu a pregetat să fiarbă cafele și să aranjeze elegant fursecuri scoase din pachete strălucitoare, aduse din *super market*-urile occidentale. Apoi, când copiii lor au devenit prea gălăgioși, cei doi au plecat în vizită, ca să ne lase în liniște, să ne vedem de treabă. Soția lui Bože (***Lenka Stanojević, născută în 1937***) a asistat la întreaga discuție, povestind, adesea, ea însăși, ceea ce credea că știe mai bine sau, măcar, îmboldindu-l pe Bože atunci când i se părea că acesta ezită în mod nejustificat înaintea vreunei întrebări.

Trecusem de nu mai puțin de trei ori, în 27 august, pe la casa ***babei Stanka, muma lui Iovan***, despre care Milița, Ruja, Ioana și Lenka, soția lui Bože, mă asiguraseră că este o persoană care trebuie ascultată, fiindcă știe multe lucruri privitoare la tradiție. Știe, mai cu seamă, cum se face baierul. Dar, ca un făcut, Stanka nu era niciodată de găsit. Strigătele vecinilor, raitele indiscrete ale copiilor obraznici care străbăteau mica străduță unde se afla casa sa, politicoasele mele „e cineva acasă?", nimic nu o putea scoate la iveală pe Stanka cea atât de bine văzută.

Personal nu eram prea întristată. Niciunde și nicicând, în teren, nu am discutat cu plăcere cu cei care cădeau repede în boala vedetismului, lăsând să se creadă că fără ei este imposibil exercițiul privirii culturii din care făceau parte. Așa că am părăsit fără regrete satul „din vale".

Biljana m-a găsit peste vreo oră și jumătate la casa gazdelor noastre, încercând să bricolez cu două – trei cuvinte românești și câteva expresii – standard în sârbește, cu câte o explicație mai amplă în franțuzește și cu o mimică de zile mari o poveste prin care bătrânii și copiii familiei să priceapă cum mă descurcasem, în ziua respectivă, printre români. Cum acțiunea aceasta mă storcea de ultimele forțe și, încă, în mod zadarnic, m-am învoit deîndată să urc, cu Biljana, în Mala Trežnjevica.

Am plecat imediat împreună cu băiatul mic al gazdelor noastre care ne folosea ca un fel de pașaport la vedere... Trecem ca de plimbare printre casele ridicate în anii '60 și șubrezite până la punctul de a se prăbuși... Dar treceam intrigând: căci prin Mala Trežnjevica nu se plimbă nimeni. – La plecare Milenko ne-a mărturisit că eram primele străine care urcaseră acolo de mai bine de treizeci de ani, de când își amintea el cum stau lucrurile. Nici măcar redutabila poliție sârbă nu ne putea face concurență. – Mai ales nimeni din afara micii comunități. Fiecare își vede de ale lui: stă în curte și privește în zare sau discută, aprins, cu vecinul, peste ideea de gard care îi mărginește ideea de gospodărie. Am mai dres noi busuiocul: căci ne-am apărat de haitele de câini cu succes, ceea ce a făcut impresie bună...

În sfârșit, când tocmai eram pe punctul de a ieși din potocul în care erau îngrămădite casele părții vechi a satului locuite de români, s-a năpustit asupra noastră, cu vorbe rele, o femeie. Dacă n-o ascultasem și pe ea, însemna că nu înțelesesem nimic din ce se petrece acolo. Biljana a luat o decizie eroică: Nu este nimic, vom asculta-o chiar acum. Se putea să intrăm în curte? Se putea să intrăm și să ascultăm. Era seara, târziu, la lampa de gaz și, din când în când, la luminița telefonului mobil al Biljanei... Respiram cu greu prin fumul de țigară și mirosul ascuțit, de băutură. Stăteam ghemuite pe o tentativă de fotoliu care, înainte cu vreo douăzeci de ani, fusese o banchetă de autobuz. Iar ***Milanka Vasiljević (născută în 1957)*** și soțul său ***Milenko Vasiljević (născut în 1952*** la Strižilo) au conversat cu noi meticulos, mai degrabă ca doi oameni de lume care doreau să-și facă prieteni decât ca doi informatori canonici...

Între *mora* și *nu smeće*.

— Ipostaze ale tradiției la Trežnjevica —

Rădăcini dulci – amare

Pentru vârstnicii din Trežnjevica forma cea mai pregnantă și imediată de a raporta tradiția o reprezintă evocarea unui trecut la care au fost martori direcți și, unii dintre ei, chiar mai mult, agenți importanți. Este vorba despre un timp când viața lor se desfășura după alte norme, concepute să guverneze o altă morală, având alte ritmuri și mulându-se după alte feluri de a munci sau, mai general, după alte moduri de asigurare a existenței.

Devenit un adevărat loc comun al memoriei locale, acest trecut care se suprapune peste o altă lume este cel când înaintașii oamenilor în putere de acum *...care-a avut pomânt, a lucrat pomântu. Care nu, ei au făcut albii. Ei, albii, fusă, cum să zâśe...*[1], iar bătrânii de astăzi au străbătut drumurile fostei Iugoslavii pe trasee bine știute, așa cum încă își mai amintesc: *Am umblat mult. Încoaś am fost, la Zăiśeri, pă la Bor... A fost baba d-a rându. A umblat baba, a umblat: cu cotăriți, cu marfă...*[2]

Privit dinspre prezentul care a determinat, prin mijloace complexe și foarte diverse, sedentarizarea permanentă, nu doar sezonieră, a românilor din Trežnjevica, mai mult chiar, restituit narativ în fotoliile moderne de pe terasele caselor somptuoase pe care le

posedă acum în satul de pe Valea Moravei, acest trecut pare un timp al eforturilor istovitoare și al suferințelor. Totuși, în ciuda amintirii disconfortului și a marginalității, care dau povestirilor o intensă culoare de autocompătimire cu reflexe comunitare, acel timp de odinioară nu este numai Iadul pe pământ, ci și unul aproape idilic, când: *mălaiu s-a-nvălit cu foc, s-a mâncat si, mai dulśe...*; când tineretul îi respecta pe bătrâni și îi consulta în momentele importante; *când n-a sćiut ńima dă minśună*; *a fost mai* ***zdrăvenije*** chiar dacă lumea nu mergea la doctor. Toate aceste lucruri bune și profunde erau doar rezultatul respectului valorilor și al tradițiilor, un rezultat pragmatic, până la un punct, dar care, forțând nota, poate fi înțeles și ca o recompensă divină.

Memoria încă vie a unui trecut trăit intens pe acele adevărate intinerarii ale transhumanței lemnului se intersectează cu un al doilea loc comun menit să dea seama despre timpurile revolute: vremea când românii de la Trežnjevica locuiau în satul de sus, din munte, sau, mai pe scurt, în Mala Trežnjevica. *Satu nostru a fost în đeal, în munće. Pă potoc, în đeal.* — spune, la un moment dat, Bože; apoi, aproape în aceiași termeni, chiar dacă în cu totul alte circumstanțe: ***A*** *noi am fost casâle noastre în đeal, într-un potoc... Acuma asća căsâle noastre,* ***a*** *noi am avut alt sat...* — își amintește Milița, ale cărei informații sunt reluate și detaliate, ca de obicei pe parcursul interviului, de către Ruja: *Mala Trežnjevica. Unđe-a fost narod dă vorbesće românesće, a fost în đeal, cătră pădure.* ***A*** *aiś, în vale, aiś n-a fost narod. Aiś a fost numa sârbi.* ***A*** *în đeal a fost* ***samo*** *narod care români. [...] Dă treizăś... Dă patruś dă ai. Si cum narodu a venit în vale, aiśa, cum s-a miśicat cu sârbii.*

Citite prin ceea ce transmit dincolo de textura lor lingvistică savuroasă, aceste fraze răzlețe se referă, mai întâi, la un mod al habitatului propriu comunităților rudărești. În forme mult mai plastice și care acroșează mai intens sau doar ating din întâmplare diverse alte subiecte – forte ale imaginarului social, ele reiau caracterizările etnografice clasice ale așezărilor tipice pentru aceste grupuri de populație. „Elementul — pădure — determină felul de așezare al rudarilor și acest lucru dă o particularitate deosebită acestui neam de oameni" — scrie Ion Chelcea[3], detaliind, mai apoi: „[...] rudarii au o situație și mai izolată. Locuințele lor sunt departe de sat, afundate pe văi, lângă păduri"[4]. Sau, poate, și mai explicit: „Față de păduri, ei caută poala pădurii; drumul deschis de însăși valea pe care o calcă cu piciorul, rar cu căruța sau căruciorul, cu marfă trasă de măgar. Coastele văii sunt elemente naturale de adăpost. Tot în acest loc au și apa de băut. Precum vedem, valea cu lemnul, valea cu adăpost, valea cu apă, în multe locuri este patria adevărată a rudarului"[5]

În al doilea rând, ele pun în povestire *toposul* mitic al originilor comunității. Lumea de la Trežnjevica se ipostaziază, astfel, ca un spațiu cu doi poli și două vârste. Pe de o parte este satul *acesta*, de *aici*, adică din vale, pe de altă parte, satul *acela*, de *acolo*, adică din munte. La unul din poli este satul *nou*, *cucerit* prin achiziționări succesive de spații, și prin construcții treptate de case somptuoase, chiar monumentale, lucru care s-a petrecut încet – încet, odată cu îmbogățirea unora dintre familiile din comunitate, îmbogățire survenită ca urmare a muncii îndelungate în Occident; la celălalt pol este satul *vechi*, *moștenit* și cantonat în conservarea vechilor locuințe ale celor care au rămas timp îndelungat aici, practicând, până când acest lucru a mai fost rentabil și posibil, vechiul mod de viață și, implicit, vechile rute ale transhumanței lemnului. *Toposul* mitic al originilor Trežnjevicei mediază, astfel, între două tipuri de simbolici ale prestigiului: satul nou participă aici cu simbolica prestigiului rezultat din bogăție și din expunerea spectaculoasă a acesteia, în

vreme ce satul vechi aduce esența tare a consecvenței și a fidelității intens morale față de tradiție.

Jocul dintre vechi și nou, dintre bogăția care, adesea, frizează opulența și sărăcia care tinde, câteodată, către extrem, dar și complementaritatea indisociabilă a statorniciei cu tentația nomadismului periodic, iar dincolo de toate acestea, regizând din filigran tensiunile, jocul dintre *a fi român* și / sau *a fi țigan* — iată reperele fundamentale ale unei lumi — cum este cea de la Trežnjievica — care încearcă să se înțeleagă, să se explice și să găsească soluții de autoidentificare în viitor.

Reperele timpului la Trežnjevica

Reconstituirea circumstanțelor în care am înregistrat convorbirile transcrise mai înainte îmi permite să fac o primă observație referitoare la felul în care interlocutorii mei se raportau la timp. Indiferent de momentul zilei în care i-am abordat, chiar în condițiile în care ora mi se părea destul de nepotrivită, nimeni nu a dat nici un semn că apariția mea ar putea să îi perturbe, cât de puțin, programul. În același sens, odată începută înregistrarea, aceasta putea să dureze timp îndelungat, fără ca cineva să manifeste vreo neliniște, încercând să îmi dea de înțeles, astfel, că ar trebui să întrerupem discuțiile pentru ca el să facă, pentru scurt timp, altceva.

Un timp care se scurge monoton și care nu pare a fi segmentat de nimic; un timp în care aproape orice moment este bun pentru a începe ori pentru a face ceva; un timp, mai ales, fără repere orare ferme; altfel spus, un timp de factură policronă[6] — mi se par a fi coordonatele timpului cultural de la Trežnjevica.

Dincolo de aceste observații, voi nota, în mod convergent, și faptul că în cel mai complet discurs despre practicile calendaristice, cel propus de Bože, dezinteresul relativ al comunității pentru fracturarea strictă, matematică a timpului poate fi decelat în maniera concretă în care omul raportează momentele din an în care au loc obiceiurile. Este revelator, în acest sens, că în vreme ce informațiile curg coerent și, adesea, chiar abundent în limba română, în condițiile în care trebuie să numească date, Bože se oprește câteva momente, ezită, iar în final rostește răspunsul folosind un numeral în limba sârbă. Concluzia care se desprinde este, din nou, aceea că în vreme ce limba română numește un străvechi timp al civilizației organizat în funcție de anumite repere eminamente sacre, inexprimabile ca simple date numerice, limba sârbă, ca vehicul pentru toate elementele de civilizație noi (v. și *supra*), oferă termenii care traduc acele repere și le fac compatibile cu un calendar festiv oficial.

Informațiile pe care le-am obținut permit elaborarea unei liste a acestor repere fundamentale ale timpului calendaristic de la Trežnjevica. Și anume:

În miezul iernii, zilele importante sunt: *Azunu* (Ajunul), *Crăśunu* (Crăciunul), *Săfăsuiu* (Sfântul Vasile) numit și *Crăśunu Mic* (Crăciunul Mic), *Nova Godina pă vechi* (Anul Nou după stil vechi), ori *Stara Nova Godina* (Anul Nou cel Vechi / Bătrân). La acestea se adaugă două sărbători de importanță secundară: *Nova Godina* (subînțelegând, prin aceasta, Anul Nou oficial, după stilul gregorian), respectiv Sveći Iovan (Sfântul Ioan iar, subînțeles, „de iarnă").

Intrarea în primăvară se realizează în mai multe trepte, care corespund mai multor sisteme ale calendarului popular. Mai întâi, pragul noului sezon îl reprezintă începutul lunii martie, când sunt: *Baba Marta* (1 Martie), zilele despre care se crede / se spune că atunci *s-a năcăzât Baba Marta* și *sâmții* sau *mladenci* (Sfinții, Mucenicii). În mod

complementar, însă, începutul primăverii este marcat şi de practicile de inaugurare a Postului Paştelor, cunoscute la Trežnjevica sub numele de *Zăpusćit* (Zăpostit), *Dăsposćit*, adică momentul când *năstăiesće postu* (începe postul), ori când începe *poklade* (Postul Paştelor) şi, imediat după aceste zile, de *Sântoađer* (Sântoader).

În strânsă dependență de aceste momente, uneori chiar ca perechi ale lor, perechi care funcționează ca termene finale ale unor intervale temporale semnificative, sunt treptele încheierii primăverii şi ale intrării în vară. Şi aici pot fi identificate, mai întâi, obiceiurile cu dată fixă: *Sveći Gheorghele* (Sfântul Gheorghe) sau *Đurđevu* şi, apoi, *Sveći Iovan de Vară* (Sfântul Ioan de Vara, Sânzienele). În aceeaşi complementaritate ca şi la începutul anotimpului, se regăsesc, şi acum, practicile cu dată mobilă, diferită de la an la an în funcție de calculul sărbătorii pascale. Aceste momente sunt: *Zoimari* (Joimari), *Pasću* (Paştele), *Spasovu* (Ispasul) sau *Spasovdan* şi *Troițele* (Rusaliile).

Deşi, sub aspect cantitativ, până la *Sveći Iovan de Vară*, respectiv până la *Troițe* nu s-a scurs decât jumătate din timpul unui an, de acum înainte lista „zilelor însemnate" de la Trežnjevica este extrem de pauperă. Ea mai conține doar două repere obligatorii: *Sâmpietru* (Sfântul Petru) şi *Sveći Ilie* (Sfântul Ilie) precum şi două serii de practici facultative, care se actualizează în anumite circumstanțe, după cum pot fi trecute cu vederea în altele. Astfel, în caz de secetă, femeile umblă cu *Dodolka* (Paparudele), după cum în perioadele prea umede „se leagă ploaia". În afară de aceste două practici fără dată fixă, puse în act în funcție de necesități, mai poate fi identificată şi o listă a zilelor când casele pot avea praznic (după cum pot să nu aibă), listă în care momente principale sunt: *Maica Bogorođița* (adică Sfânta Paraschieva), *Sveći Aranzel* (Sfinții Arhangheli Mihail şi Gavril) şi *Sveći Nicola* (Sfântul Nicolae).

Deşi, pe parcursul interviurilor, interlocutorii mei s-au arătat interesați mai cu seamă de numirea şi descrierea acestor practici[7], materialul pe care îl am înainte îmi permite să construiesc şi o imagine — este drept că foarte rarefiată şi extrem de lacunară, însă, totuşi, sugestivă — a opiniilor acestora despre propriile lor obiceiuri. Astfel, prin perspectiva înțeleaptă a Păunei, practicarea obiceiurilor trebuie înțeleasă în următoarele foarte generale cadre: *Faše, care cum vrea faše. Care cum a apucat.* [cu insistență specială asupra cuvântului *a apucat*]. *Tu ai apucat asa, io am apucat asa. Tot natu śćie a lor, la casa lor. Trebuie să śćie dă ei, cum a apucat ei. E-će, dă aia faś.* Pe de altă parte, în opinia Rujei, relatarea specificului obiceiurilor trebuie să coincidă cu descrierea părții sacrale a acestora. Este semnificativă, în acest sens, una dintre intervențiile sale aproape brutale într-o povestire despre praznic asumată de Milița: *Miliția: Faś colaśii, faś sarme, faś śe god vrei tu faś dă mâncare. Tai porc, frizi porcu... Faś śe god vrei tu să faś dă mâncare. / Ruja: Miliță, ea će-ntreabă... Nu dă purśel. Când e zâua dă Sveći Aranzel, śe faś în zâua dă Sveći Aranzel. Će scoli dă noapće, omu merze-n mănăśćire, porcu-l frize altu om, chemi narod, chemi la bere, la mâncare. / Miliția: Chemi narodu cu zdravica. Pleacă cu zdravica, chema gośćii: Vii dăsară, la śină, să tăiem colac! Tăiem colacu, faśem mâncare, în gându lu Dumnedzău!* În sfârşit, prin privirea încă îndepărtată a Ioanei, obiceiurile de la Trežnjievica nu fac decât să angreneze gesturile uneori cam ciudate ale unor oameni care *sunt foarte mari superstițioşi.*

Sintetizând, voi nota că aceste relatări încrucişate vorbesc, indirect, despre obiceiurile ciclului calendaristic în speță (şi despre practicile tradiționale în mod mai larg) ca despre: o serie coerentă de forme culturale de reiterare a tradiției şi de asumare şi conştientizare a acesteia, ca un liant identitar inamovibil[8]; ca despre o serie de practici sociale fastuoase[9],

despre care nu se poate vorbi cu proprietate decât dacă li se subliniază specificitatea componentelor de factură rituală[10]; ca despre un ansamblu de rituri care presupun straturi de credință străvechi și care mobilizează, adesea, mitul și magia[11].

Sau, în alți termeni, prin filtrele autoreflexive pe care le furnizează, odată cu aceste răspunsuri, comunitatea din Trežnjevica, obiceiurile sunt: *tradiționale* și, odată înțelese ca atare, *mărci identitare*; *agalmatice* în sensul în care desfășurarea lor sparge întotdeauna monotonia timpului cotidian prin fast și podoabă; *motivate mitic și având, adesea, o importantă componentă magico-rituală*; și funcționând, încă, în prezent, ca *forme de coagulare socială*.

Pe de altă parte, din perspectiva externă în care mă plasez față de aceste informații, voi observa o serie de particularități structurale ale lor ca fapte culturale raportate narativ.

Prima particularitate ține de dispunerea temporală a obiceiurilor celor mai importante de la Trežnjevica. O privire oricât de rapidă va descoperi că acestea se află, cu toate, pe parcursul a exact jumătate de an, adică de la Crăciun (situat în imediata proximitate a solstițiului de iarnă) până la Sânziene (zi plasată imediat după solstițiul de vară). Cea de a doua jumătate a anului este caracterizată, dimpotrivă, de un adevărat *vacuum* festiv. Dezechilibrul atât de tranșant cantitativ și atât de evident marcat de bornele pe care le reprezintă cele două solstiții mi se pare că nu poate fi înțeles decât în relație cu vechiul mod de viață al acestei comunități. Practic obiceiurile punctează sezonul de sedentaritate a grupului, în vreme ce lipsa acestora pledează, indirect, pentru practicarea, în perioada respectivă, a transhumanței speciale pe itinerariile lemnului (v. *supra*). În mod suplimentar, perioada obiceiurilor este cea în care familia se găsește împreună și, în consecință, poate angrena sărbătoarea, în vreme ce lipsa obiceiurilor delimitează un adevărat sezon al peregrinărilor în care viața familială este precară, în care oamenii angrenează relații întâmplătoare și pasagere de grup, pentru a renunța, apoi, la acestea, fără nici un fel de reținere.

Această secesiune a timpului anual într-un anotimp al festivului și sedentarității, pe de o parte, respectiv unul al non-festivului și peregrinărilor, pe de altă parte îmi permite să fac o serie de comentarii și să mă apropii de problemele pe care le are comunitatea de la Trežnjevica.

În primul rând voi nota că segmentarea timpului anual în două sezoane mari este una dintre caracteristicile calendarelor populare ale românilor. După cum este îndeobște acceptat în interiorul etnografiei românești, în regiunea temperată în care se plasează și România, „anotimpurile de trecere, primăvara și toamna sunt convenționale, introduse probabil pentru a pregăti și a sublinia anotimpurile de bază, vara și iarna. Deși calendarul contemporan are o structură cuaternară (primăvară, vară, toamnă și iarnă), obiceiurile și ritologia calendaristică [...] aduc probe sigure pentru o structură binară"[12]. În acest sens, o privire sintetică asupra funcțiilor de *inaugurare / încheiere* de ciclu care pot fi descoperite în componența unora dintre sărbătorile din calendar, va identifica în sfinții Gheorghe (23 aprilie), respectiv Dumitru (26 octombrie) două adevărate borne ale timpului. Astfel, „[...] este extrem de cunoscut faptul, încă în vigoare în secolul trecut, că una dintre datele plății datoriilor este Sângiorzul, cealaltă fiind Sâmedrul sau Sfântul Dumitru. Aceste două momente sunt și limitele închirierilor de case în târgurile românești din secolul al nouăsprezecelea, ritmate, încă, se vede și din aceasta, foarte puternic de calendarul tradițional. În mod similar, în anumite regiuni ale țării, ziua de Sângiorz era cea în care stăpânii își tocmeau slugile până la viitorul Sângiorz"[13]. Sau în litera lui S. Fl. Marian:

„Cei mai mulți români, cari au case de închiriat, moșii de arendat și bani de dat pe camătă, îndătinează a-și închiria casele, a arenda moșiile și a da bani pe camătă de regulă de la Sângiorgiu și până la Sâmedru, și de la Sâmedru și până la Sângiorgiu. Și tot la aceștia doi sfinți îndătinează ei a-și încasa chiria de pe case, câștigul de pe moșii și camăta de pe bani. Afară de acestea, e pretutindeni datină, cel puțin în Bucovina, ca comunele să năimească ciobanii, cârlănarii, văcarii, herghelierii și porcarii, cari au să pască oile, cârlanii, vacile, caii și porcii peste vară, asemenea pe răstimpul de la Sângiorgiu până la Sâmedru. De la Sâmedru, însă, începând înainte fiecare agricultor trebuie să îngrijească singur de vitele sale"[14].

Dacă, însă, structurarea pe două anotimpuri aminteşte de modul de organizare a timpului calendaristic la celelalte comunități românești, falia care desparte cele două mari secțiuni ale timpului este, la Trežnjevica, una complet diferită. Practic, în vreme ce pentru majoritatea comunităților românești timpul anual se scindează pe o axă a echinocțiilor, pentru grupul care face obiectul discuțiilor de față calendarul se divide exact pe linia solstițiilor. Chestiunea care se ridică este dacă această distincție trebuie pusă pe seama unei opoziții posibile *români vs rudari*, ori ea este doar expresia unei diferențieri profesionale?

Ipoteza pe care o avansez este aceea că motivațiile unei organizări a timpului de genul celei decelate la Trežnjevica sunt expresia prioritară a unei strategii comportamentale proprii unui grup profesional (în cazul de față cel al producătorilor de obiecte din lemn, dar, mai lax, și al micilor comercianți ambulanți). Astfel, sezoanele ședерii în sat, respectiv ale călătoriilor obositoare la distanță se îmbucă pe secvențe temporale reprezentative cu anotimpurile muncilor agricole și pastorale, respectiv ale odihnei instituționalizate, aproape, din comunitățile profesionale de țărani și crescători de animale, dar nu se suprapun cu acestea. Strategia vânzătorilor de obiecte din lemn este aceea de a străbate satele de țărani și oieri atunci când îi vor găsi pe aceștia acasă și dispuși să facă cumpărături. În aceste condiții, deși timpul primăverii târzii și al începutului de vară (de la Sângiorz la Sânziene) este un timp, meteorologic vorbind, propice drumului, el este, încă, trăit acasă de către cei care prelucrează lemnul, deoarece aceasta este, pentru comunitățile celelalte, o perioadă a muncilor agricole intense, adesea epuizante și, oricum, desfășurate din zori și până seara, cel mai frecvent la distanță de sate. Totodată, ca perioadă de debut a ciclurilor agrare și pastorale, intervalul dintre Sângiorz și Sânziene este unul în care comunitățile de agricultori și ciobani nu au obținut, încă, recolte și produse, astfel încât nu dispun de resurse materiale pe care să le poată investi în procesul de schimb. De pe la sfârșitul lunii iunie (adică după Sânziene), odată cu încheierea secerișului, aceste raporturi se răstoarnă: țăranii rămân timp tot mai îndelungat în sat, culesul legumelor, în uz acum, fiind o activitate de scurtă durată și care, oricum, se desfășoară în apropierea gospodăriei; oierii au început, deja, să producă brânza și să o vândă; siguranța uneia dintre părțile importante din recoltă și producție permite să se poată reorienta o parte din surplus în schimbul de obiecte și mărfuri aduse de rudarii care tocmai au început să călătorească. În același sens, ultima articulație a anotimpului peregrinărilor rudarilor, cea cuprinsă între Sfântul Dumitru și Crăciun este, tot meteorologic vorbind, una nefavorabilă, însă ca sezon de după încheierea muncilor agrare și pastorale, respectiv ca timp de dinaintea lungului anotimp al repaosului hibernal în comunitățile de oieri și țărani, ea este o perioadă virtualmente prolifică economic. Conchizând, voi nota că decelarea acestor relații îmi permite să formulez ideea că organizarea timpului în comunitatea care mă interesează aici are ca

bază pragmatică o pliere a sa în funcție de felul în care trăiesc, muncesc și se raportează la timp comunitățile de țărani și cele de păstori, mult mai numeroase și mult mai puternice. Complementaritatea vieții grupurilor profesionale agrare și pastorale cu cea a producătorilor din obiecte de lemn, care comercializează, apoi, aceste obiecte, sau, în alți termeni, complementaritatea dintre grupurile sedentare și cele care practică transhumanța, respectiv cele care practică transhumanța secundară, a lemnului, sunt fapte irefutabile în regiune.

Revenind, însă, la succesiunea zilelor și a muncilor din calendarul de la Trežnjevica, voi nota, în al doilea rând, că o privire mai aprofundată aplicată, de astă dată, modului concret de desfășurare a sărbătorilor, va putea revela că, pe parcursul timpului anual, acestea par a se desfășura ca o adevărată campanie a cuceririi ... spațiului. Mă gândesc, astfel, că sărbătorile ciclului de iarnă se desfășoară, în mod consecvent, în interiorul caselor. Mai apoi, practicile îndătinate de la începutul primăverii — de exemplu focurile de la Lăsatul Postului Paștelor, așa-numitele *priveghiuri* — au loc în stradă, la răspântiile ulițelor, adică într-un spațiu deschis, dar care rămâne, totuși, unul din interiorul satului. În etapa următoare, cea a sărbătorilor de la finalul primăverii și începutul verii — mai ales în cazul foarte importantelor praznice de sănătate „puse (în prezent) de Păuna" — faptele se petrec în doi pași echivalenți, la rândul lor, cu o trecere spațială: mai întâi, animalele se sacrifică în curte, deci într-un spațiu deschis, dar aflat pe domeniul comunității; în al doilea moment, însă, o bună parte din hrana rituală este dusă în pădure ori aruncată „pe Muroua", adică într-un loc de dincolo de hotarele comunității.

Citind obiceiurile primei jumătăți de an prin această grilă, a lărgirii spațiale permanente, este posibil să văd în ele și un preambul al celei de a doua jumătăți de an, cea când o parte reprezentativă dintre rudarii de la Trežnjevica pornesc pe drumurile îndepărtate ale transhumanței lemnului. Ipoteza pe care o formulez este aceea că în secvența sedentară a vieții lor anuale, oamenii se pregătesc pentru epoca în care ei vor străbate spații îndepărtate. Practic, fiecare dintre etapele mai importante ale calendarului sărbătorilor echivalează cu câte un nou pas dinspre un centru pe care îl reprezintă casa înspre aceste spații de străbătut pentru ca un ciclu (de extensie anuală) al muncilor tradiționale să se încheie cu bine, adică, în termeni negustorești, cu profit. Ceea ce mi se pare extrem de interesant este jocul sofisticat al ritmurilor acestei cuceriri treptate a spațiului: după câștigarea pas cu pas a acestuia, pe parcursul ciclurilor festive principale – iarnă, început de primăvară, final de primăvară –, spațiul pare că expandează. Un teritoriu imens – teoretic nețărmurit, deși, practic, impus prin tradiție și destul de ferm delimitat – devine domeniul în care mici grupuri de rudari pot să se deplaseze pentru a-și vinde produsele.

În această perioadă, a anotimpului transhumanței, relația dintre puținele persoane rămase în sat și cele plecate la drum poate fi descoperită în interesul aparte pentru sfinții cu valențe meteorologice, respectiv pentru practicile legate de regimul pluviometric. Am observat, deja, că singurii sfinți din timpul verii ale căror date sunt socotite importante sunt Sfântul Petru, respectiv Sfântul Ilie. Or, după tradițiile românești, „Petru împarte piatra", fiind, așadar, un reper tradițional al căderilor de grindină, în vreme ce „Ilie trăznește", ca orice sfânt popular care moștenește o veche divinitate cu competențe uraniene.

În aceeași serie de fapte, trebuie observat că printre puținele practici tradiționale din această perioadă de viață comunitară complet rarefiată, pe care o reprezintă sezonul verii depline și al celei târzii, sunt cele care vizează într-un fel sau altul ploaia. Mă dezinteresez, acum, de faptul că aceste practici par a ține, în prezent, mai mult de nivelul

memoriei şi reţin doar că este vorba despre trei serii ceremoniale distincte. Mai întâi, din cele spuse de Păuna: *Ei, a fost odată, eram copilă... Nu mai e aia... Că m-ai luat la vorbă, umbla cu mama mea, umbla pă drum... Când era foameće. A alea nu mai e acuma, alea mueri, a ele umbla sungurele si zua. A ele avea sabie cu cuţât în mâini. Da una în alta, cuţât în cuţât. Când nu era ploaie, da, când nu era ploaie, fata mea. A ea cânta, muierea aia, a noi ne uitam una la alta. Si cum le da, muierile, lor, Doamneee! Ali nu mai e aia... Ele mândre era, mândre... Punea pă ele flori, le chića, ali avea sabie dă cuţâće în mână. Si când zucau dau în cuţâćele alea. A fost ploaie, mândrie, dă mălai!* Apoi, după naraţiunea soţiei lui Bože: *Ei, atunśa pleacă muierile, pleacă cu o fećiţă, o îmbracă... Să faše Dodolca... Pleacă dă zoacă pă la căsi si muierile lapădă apă pă ea. Lapădă la apă pă ea... Roagă ploaia...* [...] *Să cântă asa: Naša dodo, moli boga...* În sfârşit, din relatările Rujei: [...] *Da, cum sînt eu, pă mine m-a făcut muica la śinzăś si unu dă ai. Io sînt istresak, mai mică, pă bătrâneţă. Si când ploaie mie-mi leagă păru... / Mama Rujei: Nu leg păru, leg ploaia... / Ruja: Da, si lî lezi la noduri, la śinś – sasă noduri. Si zâś: Nu leg păru, leg ploaia, nu leg păru, leg ploaia. Si lezi, mulće noduri faś si stă ploaia. Care copil pă bătrâneţă făcut.*

Două mici rituri de provocare a precipitaţiilor în scopul limpede exprimat de stimulare a fertilităţii pământului stau alături de o practică de legare a ploii. Ceea ce mi se pare extrem de important, în acest sens, este faptul că fiecare dintre aceste trei practici acroşează un alt sistem tradiţional, iar această bogăţie a surselor care conduce la recurenţa obiceiurilor este tocmai expresia importanţei pe care această comunitate o acordă ploii (inclusiv în ipostaza „lipsa ploii") pe parcursul verii. Mai întâi, în obiceiul despre care istoriseşte Păuna, un obicei care era, încă, în uz în vremea copilăriei sale – ceea ce înseamnă cândva, în preajma Primului Război Mondial – trebuie recunoscută varianta locală a Crăiţelor. În al doilea rând, ceea ce raportează soţia lui Bože este forma pe care o îmbrăca la Trežnjevica *Dodolka* sârbească. În ceea ce priveşte micul rit magic de oprire a ploii prin angrenarea legii similarităţii, despre care vorbeşte Ruja, acesta aminteşte despre interesul cu totul aparte al grupurilor de cărămidari pentru ca vremea să rămână frumoasă şi însorită[15]. Cu alte cuvinte, în încercarea sa de a controla ploaia, comunitatea de la Trežnjevica a preluat tot ce se putea prelua din sistemele tradiţionale de obiceiuri ale grupurilor etnice la interferenţa cărora îşi construieşte existenţa[16]. Această apetenţă de excepţie lasă să se întrevadă grija faţă de cei care, la drum fiind, ar avea de suferit deopotrivă dacă ploile se dezlănţuie dar şi dacă ele lipsesc cu desăvârşire, lăsând loc zădufului.

În sfârşit, privind retrospectiv obiceiurile calendaristice despre care au povestit locuitorii din Trežnjevica, trebuie notat, în al treilea rând, faptul că ele pot fi citite şi ca un adevărat palimpsest relevant pentru itinerariul străbătut de strămoşi în drumul lor către Valea Moravei. Evident că, în ansamblul său, calendarul sărbătorilor locale respectă succesiunea momentelor importante din calendarul festiv românesc, după cum şi obiceiurile practicate la aceste date – forte sunt, în linii generale, variante ale unor modele specific româneşti.

Lucrurile încep, însă, să devină grăitoare, în momentul în care se poate constata că în economia sistemului calendar local pot fi regăsite, pe poziţii importante şi cu funcţii esenţiale, o serie de practici a căror răspândire, pe teren românesc, este una strict delimitată. După mine, pot fi interpretate din această perspectivă: sărbătorirea în casă a Crăciunului, ridicarea copiilor la grindă de Sfântul Vasile, focurile şi practicile carnavaleşti de la începutul Postului Paştelor, focurile de Joimari, crăiţele şi praznicele casei.

Ceea ce unește toate aceste obiceiuri este faptul că în prezent – dar și într-un trecut care poate coborî, pe baza bibliografiei, până acum două secole – ele caracterizează regiunile românești sud-vestice. Sau, de la caz la caz:

Sărbătorirea Crăciunului în familie și, mai exact, în spațiul închis al locuinței se regăsește ca formă de organizare a acestei sărbători în regiunile extrem sud-vestice ale României, mai ales în satele aflate pe Valea Carașului, în apropiere de Oravița[17]. Desigur că, așa cum raportează desfășurarea acestui obicei interlocutorii mei de la Trežnjevica, el pare foarte asemănător modului în care sărbătoresc Crăciunul sârbii din aceeași regiune[18]. Discuția ritualizată dintre bărbatul și femeia din familie, schimbul de replici solemne dintre cei doi, ca și când lumea s-ar inventa, din nou, în această zi, când fiecare dintre ei este mult mai mult decât stăpânul unei case, este chiar un gen de gospodar cosmic și cosmogonic, amintesc cu toate de Crăciunul sârbilor. Numai că lucrurile se nuanțează în măsura în care trecem dincolo de această formă de suprafață a practicii și îi urmărim detaliile. Iată, în povestirea lui Bože: *Pă cum să faśe, la Crășun tăiem porc. Luăm cracă si dăm în foc... Când e focu mare, atunśa frânzem o cracă dă liemn, cracă, si cu craca aia dăm pân foc. Zâśem: Câće shinćei aiśa, cât e focu ăsta, atâta să fie sănătaće! Atâta bani, atâta stokă, atâta porś, atâta boi, miei. Preko zâśem aia, da bude să fie an bun, să rodască, grâu să rodască, porumbii. Aia, tradicija.* Sau în varianta Rujei: *[...] când će scoli dă noapće, da colacu sađe pă astal. Dă la Azun... Ei, când faś colacu, pui pă astal rachiu, cafea, pui śe vrei, asa, tot si când vine d-afară ăl dă frize carnea, dă la usă, zâśe: Care sînćeți? Io sînt, bre, am vinit să polozăsc! — asa zâś. Mai bună đimineața! Atunśa zâśe, dân sobă: 'Țam 'mitale! Intră-nuntru! Cu noroc, cu copii! — cu śe vrei tu zâś.* [...] *Zâśe: Câće schinćei, aiśa, atâta să fie sănătaće, să fie bine, să fie bani, să fiu gazdă. Ei, după śe faśe ăla, el pune la sporet creanga în sus, nu smeće să bazi în foc, să ardă...* Două aspecte se disting, aici, pledând pentru subtextul românesc al obiceiului. Mai întâi, ceea ce oamenii rostesc în vreme ce stârnesc scânteile focului amintește cu intensitate, dar și cu o oarecare laxitate, textul colindelor de pițărăi[19], obicei dominant al Crăciunului în tot arealul sud-vestic, și, în mod special, în regiunea precizată mai sus[20]. În al doilea rând[21], schimbul de replici rituale pe care îl reproduce Ruja conține expresii românești de multă vreme uitate în vorbirea de zi cu zi a comunității de la Trežnjevica. *'Țam 'mitale!*, adică *Mulțumesc dumitale*! este o formulă care, aici, nu se mai rostește decât la Crăciun. Cuvintele sale nu mai circulă de unele singure. Foarte rar, când găsesc de cuviință să mulțumească, oamenii îl au la dispoziție pe *Hvala*!, după cum atunci când simt nevoia să reliefeze respectul pentru cel căruia i se adresează — fapt, dealtfel, extrem de rar, căci, cum am arătat deja, respectului i se preferă, în general, încrederea și simpatia familiarizantă și integratoare — localnicii îl folosesc pe *voi*. În aceste condiții, este evident că expresia este o relicvă dintr-o epocă în care, trăind în interiorul / proximitatea unor grupuri care utilizau aceste expresii, comunitatea care face obiectul discuției de față a preluat-o / împărtășit-o cu acestea.

În ceea ce privește al doilea obicei, ridicarea copiilor la grindă de Sfântul Vasile, acesta este, de asemenea, un obicei al sud-vestului bănățean extrem. În prezent el mai este atestat doar în regiunile din Timoc, din jurul Borului, în satele în care trăiesc vlahii ungureni (comunitate ale cărei particularități lingvistice și etnografice o identifică drept aparținătoare corpului bănățean). Narând împrejurările în care avea ocazia să cânte mult și mai cu seamă cântece bătrânești, adică texte lungi și în general monotone, Slobodan Marcovici, bătrânul lăutar faimos din Slatina – Bor, preciza: *Cântam, cum v-am spus*,

când se ridică copiii (subl. mea – O.H.). *Noi îi zicem Sânvăsâiu. Se duce cu copiii la moașă acasă, face legume, pâini și se duc cu copiii. Și care moșică ia copiii îi ridică sus. Dacă-i fată, zice: „Să trăiască, / Să îmbătrânească, / Cosiță albă să-mpletească! / Babă bătrână, / Cu cârjiia-n mână!" De trei ori așa, și o ridică și slobod masa. Nu nașu, numa moașa! [...] Așa se face. Trei ani se face așa. Atuncea mai multe cântece se cântă... [...] Așa am luat-o, așa a fost de demult, așa am pomenit dint-ăi bătrâni. Amă ei își dau rând că nu pot lăutarii să ajungă toți într-o seară. Aia ține cu săptămânile, ține tot ianoru, cum ziceți voi*[22].

În același sens, focurile aprinse cu ocazia începutului Postului de Paște sunt realități tradiționale atestate în regiunile sud-vestice. La sfârșitul secolului al XIX-lea, Simion Mangiuca pomenea existența practicii în Banat, certificând, totodată, și denumirea sa locală: „Alimori (roata de foc) pe alocurea cade duminica, la începutul Păresimilor"[23]. Câteva decenii mai târziu, Simion Florea Marian sintetiza, în impresionanta sa colecție de *Sărbători ale românilor*, ceea ce fusese deja publicat privitor la aceste focuri de la începutul Postului Mare: „Sub cuvântul Alimori se înțelege o datină care este uzitată, după cum îmi este mie până acum cunoscut, *numai la românii din Banat și Transilvania* (subl. mea –O.H.). Datina aceasta, numită altmintrilea și *Priveghi* (subl. mea – O.H.) [...] se serbează de către unii români sâmbătă seara înainte de Lăsatul Secului de Carne, sau sâmbătă seara înainte de Lăsatul Secului de Brânză, iar de către alții duminică seara în care se începe săptămâna albă, sau în seara duminicii următoare, adică în ziua de Lăsatul Secului. [...] în Banat o serbează astfel: La zăpostitul de Pași sau la Lăsatul de brânză se face în unul sau mai multe locuri foc, fiecare părtaș aducând partea sa de lemne, paie etc. Acolo cântă, strigă, joacă și urează sau chiuie poporul adunat din tineri și bătrâni. Acest foc se numește priveghi"[24]. Ar mai fi de notat că în afară de componenta esențială a aprinderii acestor focuri, momentele marcate festiv ale *dăspuscítului* de la Trežnjevica conțin și o substanțială secvență carnavalescă. După cum spune cu destulă discreție mama Rujei, atunci oamenii strigă *lucruri de ńica-n lume*, vorbe de clacă ori, poate că și mai exact, vorbe de ocară, cum s-ar putea spune într-o limbă actualizată. Exemplul evocat doar — *am un ac să-l pun în crac* — și urmat de reținerea bătrânei informatoare de a mai dezvolta subiectul sugerează că ceea ce se putea auzi pe lângă focurile de zăpostit din satul de pe Valea Moravei ținea de registrul virulent al obscenităților permise numai în perioada carnavalului, perioadă în care regula însăși care guvernează tot ce se petrece este răsturnarea oricărei reguli din timpul cotidian. Ceea ce se câștigă din această nuanțare este faptul că o asemenea morfologie a focurilor de la începutul Postului Mare caracterizează o regiune ceva mai strict delimitată geografic decât spune Simion Florea Marian. Este vorba, mai exact, despre satele din partea răsăriteană a Banatului Montan, sate care au o continuitate a practicii tradiționale cu regiunile extrem vestice ale Olteniei. Interesant este că în acest areal se regăsesc și ultimele comunități în care a fost atestat dialectul siflant, în uz, încă la Trežnjevica.

În ceea ce privește aprinderea focurilor de Joimari, și aici tot spațiile sud-vestice trebuie invocate. Practica este în uz în Banatul Montan, în Oltenia și, în continuitate, în Timoc (deopotrivă în partea sa din Bulgaria și în cea din Serbia)[25]. Aprinderea focurilor de Joimari marchează pregnant momentul de debut al unui anotimp care se sfârșește odată cu Rusaliile și în care morții se pot întoarce în lumea celor vii ca spirite benefice. Acesta este termenul la care focurile se aprind pentru a da repede și puternic lumină, permițând sufletelor strămoșilor să recunoască locurile pe care le-au părăsit. Practica evocată de Păuna

este o reluare *ad litteram* a tuturor ceremoniilor cunoscute în regiunile în care Joimari este cea mai importantă sărbătoare a morților.

Într-o redundanță impresionantă, crăițele țin, de asemenea, de regiunile Timocului (mai cu seamă regiunile locuite de vlahii ungureni, de tip bănățean, așadar). Tihomir Đorđević scria sumar despre această practică la începutul secolului douăzeci: „în timpul Rusalelor în fața lor se aduc oamenii bolnavi pentru a-i vindeca"[26]. Morfologia obiceiului pe care îl amintește Păuna trebuie, însă, raportată la o mult mai veche atestare a practicii, anume la relatarea despre *însurăciunile dimprejurul Mehadii* făcută de Nicolae Stoica de Hațeg în 1830: „Iară crăițele, trei feate mari, jucătoare, un fecior frumos, crai numit, cu vaivoda și cimponeriu lor, iale preste cămașa albă, cu țoala de pânze albă, cu laibăr, mânecariu, albe ca neaoa, cumu-s acu viganele, cu pumnași, frumoase, în picioare călțuni cu obeăle cu opinci, pinteni lați, cu trei rotițe zdrăncănașe, cu brâne roșii, mărgelate, brăciri, ineăle în deăgete, la grumazi cu multe mărgele zdrancăne, cu bani și în urechi cercei bani, la brațe cu brățări și salba de bani, alta pe frunte, apoi gujmanu de jder, fundu roșu, lung, unguresc în cap. *Toate treăle cu săbii scoase, rădicate* (subl. mea – O.H.), cea dintâi dantu lor cu figuri făcea. Cu iale să întreceau alte feăte; dantu horă lungă, albă, care din carea mai frumoasă. Gazdăle din sat și pră crăiță cu vaivoda lor, om gazdă, de omenie, în toate zilele alții îi ospăta"[27]. Fără să forțez nota, aș remarca, totuși, tenta nostalgică din relatarea lui Nicolae Stoica de Hațeg, cronicarul subliniind că, în vreme ce acest obicei fusese respectat cu strictețe sub ocupația turcească, odată cu cucerirea austriacă a Banatului, el tinde să fie uitat. Puse una peste alta, aceste aspecte conduc la constatarea că pe parcursul secolului al XVIII-lea, crăițele, obicei încărcat de violența sacră a marilor sărbători, era încă în uz în Banat. Două sute de ani mai târziu, amintirea sa dăinuie pe Valea Moravei, iar similaritatea elementelor – forte din cele două relatări trebuie luată în considerare.

În sfârșit, un moment foarte important al calendarului sărbătorilor de la Trežnjevica este reprezentat de numeroasele zile când pot avea loc praznice ale caselor. Existența și rigorile acestei sărbători ar putea fi explicate foarte simplu prin conviețuirea îndelungată cu / și în mijlocul comunităților sârbești, pentru care acest obicei este unul nodal. Totuși, chiar dacă această influență este una extrem de intensă și, se poate bănui, de lungă durată, nu se poate ignora faptul că în toate regiunile românești sud-vestice (Banat, Oltenia) ca și în Timocul bulgăresc și sârbesc[28] praznicul casei este una dintre sărbătorile – reper dintr-un an, moment de întâlnire a întregului neam, de pomenire a strămoșilor și de susținere a prosperității viitoare a familiei și gospodăriei.

Aceste similarități morfologice îmi permit să trasez – este drept că foarte lax, din cauza precarității cartografierii etnografice a obiceiurilor românești – un areal maximal și câteva puncte mai restrânse la care trebuie raportată viața tradițională a comunității care face obiectul discuției de față. Arealul maximal se regăsește în sud-vestul României actuale, continuându-se în Timoc. El se suprapune peste liniile de demarcație ale practicării focurilor de Joimari și ale praznicului casei. Punctele de intensitate ale acestui areal sunt cele în care sunt / sau au fost atestate Crăciunul serbat în liniile sale simbolice esențiale în interiorul locuinței, focurile carnavalești de Zăpostit, respectiv crăițele. Geografic vorbind, aceste puncte sunt mici regiuni din jur de Oravița, Oțelu Roșu respectiv Mehadia.

Această repartiție susține ipoteza formulată și prin analiza particularităților lingvistice de la Trežnjevica: comunitatea vorbitorilor de română de pe Valea Moravei trebuie să fi

avut un itinerariu complicat şi sinuos, care a făcut-o să treacă din Oltenia către vest prin Banat, după mai multe opriri succesive şi, probabil, destul de îndelungate.

A muri. Pe Valea Moravei

Comentând impresiile pe care i le-a produs cunoaşterea cimitirelor româneşti din Maramureş, Jean Cuisenier nota: „La sfârşitul fiecărei slujbe, femeile merg la mormintele unde se odihnesc membrii răposaţi ai familiilor. Aprind o lumânare bine mirositoare într-o nişă scobită special pentru aceasta în partea de jos a fiecărui mormânt. Se văd, de asemenea, şi spărturi de oale. Unele femei vin acolo să bocească, întrucât doliul lor este încă recent. Fiicele ascultă cu atenţie. Ţin minte melodia şi textul, învăţând astfel, din vreme, ce va trebui să facă într-o zi, când va fi nevoie să bocească şi ele. Şi, de la vârsta cea mai fragedă, copiii asociază, prin toate simţurile, moartea cu proslăvirea. [...] Deîndată ce ştiu merge, mamele îi duc cu ele în cimitir, la îngrijit de morminte. Atunci se duc în acele locuri ca într-o grădină. Una diferită, bineînţeles, de cea care le înconjoară casele, întotdeauna plină de legume şi de pomi fructiferi, cutreierată de găini şi de gâşte. Dar totuşi o grădină şi un spaţiu plin de seducţii secrete şi stranii. [...] Ce grădină curioasă pentru tine, băiat sau fetiţă, este aceea în care te duci cu mama ta! Mai degrabă ispititoare decât respingătoare"[29].

Cu mai multă ori mai puţină largheţe, această imagine impresionantă, chiar cu nuanţe patetice, poate fi transformată într-un adevărat cadru de referinţă pentru ceea ce caracterizează viziunea românească asupra morţii în general şi a lumii de dincolo în speţă. În ciuda rupturii certe dintre domeniul celor vii şi lumea celor morţi – ruptură stipulată ferm prin expresia „viii cu viii, morţii cu morţii" –, lumea de după moarte este percepută tradiţional ca un loc al odihnei veşnice, un teritoriu din apropierea comunităţii celor vii, un spaţiu în care strămoşii neamului stau la masă ori joacă într-o horă neîntreruptă şi, indubitabil, metaforică[30]. Relaţii de duioasă vecinătate şi de reciprocă solicitudine guvernează aceste lumi la prima vedere strict delimitate, la a doua vedere insurmontabil dependente.

În raport cu aceste repere foarte generale, informaţiile referitoare la imaginarul şi sistemul ritual al morţii produse prin interviurile luate la Trežnjevica şi prin observaţiile de teren din timpul anchetelor efectuate în satele cu dialect siflant de pe Valea Moravei sunt discordante.

Voi invoca, mai întâi, în acest sens, un episod cu caracter emblematic petrecut în timpul unui interviu realizat cu Milica Kostić, de 70 de ani, din Strižilo[31]. După ce a relatat care sunt etapele unei înmormântări obişnuite, model, femeia a început să schiţeze situaţiile atipice cărora comunitatea a trebuit să le construiască ceremonii aparte, pentru a genera şi a gestiona ordinea vieţii sociale cotidiene. Influenţată, desigur, de prezenţa unei vecine care se născuse în aceeaşi lună cu ea, Milica s-a referit, mai întâi, la ceea ce ar putea fi numit, simplificând ce este de simplificat însă rămânând în termenii proprii comunităţii, înmormântarea unui *lunatic*, adică la riturile speciale de protecţie aplicate unei persoane, prietene cu mortul, despre care se ştie că s-a născut în aceeaşi lună cu acesta. Ca să se facă bine înţeleasă, femeia s-a găsit datoare să particularizeze, nevorbind despre *înmormântarea unui lunatic* la modul ideal, ci prin referire la cazul său concret. A făcut-o, însă, într-un mod cu totul neobişnuit. *Io vreau să moară ea prima! Să-i mănânc pomana!* – a spus, fără nici o nuanţă de ironie în glas, iar replica i-a fost urmată aproape automat de reacţia prietenei sale: *Io vreau să moară ea înainte*! Dincolo de aspectul inerent şi involuntar comic al acestui schimb de replici, frazele celor două bătrâne exprimă

recurent o spaimă paroxistică de moarte şi, decurgând direct din aceasta, tradiția practicării unui tabu lingvistic privitor la moartea înțeleasă la persoana întâi.

Lucrurile sunt cu atât mai interesante cu cât, în sistemul tradițiilor românești, a vorbi despre moarte şi, mai exact, despre propria moarte, nu este nici pe departe un lucru rar ori terifiant. De la vulgarul vers bănățean de petrecere *Când o fi să-mi sape groapa / Să-mi cânte cu torogoata...* până la foarte sofisticatul testament al ciobănaşului mioritic, cu toate enciclopediile sale filosofice, tema morții proprii, a morții proiectate, la care se reflectează şi despre care se narează în registrele cele mai diverse, străbate cultura tradițională românească[32].

Dacă este, însă, să revin, după desenarea acestui context, la situația de comunicare de la Strižilo, aş fi tentată să văd în ea o realitate în negativ a unei alte discuții despre moarte girate de aceleaşi intenții de a explica modelul general prin cazuri particulare. În anul 1994, la Mehadica, în județul Caraş Severin, două femei care aveau cam aceeaşi vârstă cu Milica şi prietena sa *lunatecă*, Maria Baderca (de 67 de ani) şi Maria Vădrariu (de 68 de ani) mi-au explicat împreună ce înseamnă *a face strajă la lumea de dincolo. Dacă mor io, stau la porțile Raiului până mai vine cineva după mine*! – a spus Maria Baderca, pe care a continuat-o deîndată vecina şi prietena ei: *Da; şi atunci mor io şi merg şi o schimb. Ea trece şi io rămân la poartă.*

Similaritatea logicilor persuasive este evidentă. Concretul justifică abstractul, particularul argumentează generalul, dându-i formă şi sens deopotrivă. Diferențele, însă, sunt de asemenea pregnante. Unei dezinvolturi înțelept – ludice în descrierea credințelor despre moarte i se substituie o teamă aproape magică de numire a realității acesteia, mai cu seamă prin referire la propria persoană.

Ce a condus la o asemenea stare de fapt? Care sunt rațiunile care susțin această excepție atât de tranşantă în raport cu ansamblul comunităților românești? – iată chestiunile care se ridică şi, odată cu ele, revine în actualitate problema diferențelor dintre românii pur şi simplu şi aceste grupuri autoidentificate drept *cisto români* de pe Valea Moravei. Tentația de a explica această atitudine generală înaintea morții prin diferența etnică este mare. Privind, însă, lucrurile mai în detaliu, ele pot fi justificate şi altfel, în convergență cu observațiile şi comentariile anterioare. Am în vedere faptul că particularitățile de limbă în primul rând, dar şi câteva dintre obiceiurile calendaristice au putut fi transformate în probe elocvente pentru faptul că în secolele al XVII-lea – al XVIII-lea strămoşii oamenilor din aceste comunități trebuie să se fi aflat pe un drum anevoios şi îndelungat dinspre Oltenia prin Banat către actualele lor amplasamente. Or cercetarea documentelor de epocă privitoare la viziunea locuitorilor acelor ținuturi înaintea morții poate scoate la iveală o întreagă serie de adevărate crize de teroare colectivă generate în primul rând de credințele în strigoi.

În acest sens, aproape imediat după cucerirea cetății Timişoarei de către Eugenio de Savoia, în 1716, arhiatrul Coroanei Habsburgice, Georg Tallar este trimis în Banat pentru a investiga câteva cazuri raportate de vampirism şi, implicit, pentru a încerca să descopere, în spiritul epocii raționaliste a Luminilor, motivele care generează adevăratele campanii de neliniște comunitară din satele românești aflate în teritoriile nou cucerite de către Imperiu[33]. Cinci anchete de teren, repartizate inegal însă constant pe o perioadă de două decenii, îl fac pe medicul vienez – care era, în acelaşi timp, un oficial de încredere al puterii – să formuleze o serie de ipoteze şi de teorii privitoare la aceste şocuri de neliniște comunitară. Mă dezinteresez, aici, în mod deliberat de explicațiile şi soluțiile pe care

Georg Tallar le-a întrevăzut, de la caz la caz, după cum las de o parte şi foarte detaliata simptomatologie a terorii respectiv ritualistică a punerii sale în scenă pe care el le descrie. Păstrez, însă, în interesul discuției de față, informația privitoare la numărul crescut şi intensitatea remarcabilă (în orice caz de natură să îngrijoreze autoritățile şi să le determine să găsească soluții de aplanare a crizelor) a frământărilor determinate de spaima de moarte şi de morți.

Ipoteza pe care o formulez, în acest context, este aceea că în măsura în care a conservat o întreagă serie de aspecte ale limbii şi culturii tradiționale din secolele al XVII-lea – al XVIII-lea, comunitatea de pe Valea Moravei a tratat şi viziunea față de moarte şi față de morți după aceeaşi regulă. Altfel spus, aflată departe de un spațiu originar şi, implicit, protector (ori, măcar, protector grație unei narațiuni mitice), stând sub teroarea unei istorii a peregrinărilor pe trasee tot mai lungi şi tot mai frecvent altele, această comunitate nu a regăsit în viața sa de zi cu zi impulsurile necesare pentru domesticirea imaginarului morții. Totodată, nevoită fiind să focalizeze aproape exclusiv pe o bătălie pragmatică, pentru supraviețuire, comunitatea nu a mai avut nici resursele psihologice colective pentru a dezvolta strategii mitice eficiente de luptă hotărâtă cu angoasa morții.

Un argument solid în acest sens îl reprezintă inexistența unui sistem ritual fiabil de apărare împotriva întoarcerii mortului ca strigoi. La o întrebare generică pe care am tot pus-o – întrebare formulată în moduri diverse, însă acoperind exact acelaşi sens –, dacă se poate face ceva pentru a împiedica întoarcerea mortului ca strigoi – adică într-o ipostază malefică – răspunsurile au convers către ideea că acest țel este irealizabil. Iată, în prezentarea Rujei: *Nu poți. Da el... Uiće, eu mor aiśa, pă scaun. Mie mi-a iesât sufletu si sufletu meu sațe lângă mine, isto snaga mea. Io sungură pot să mă uit asa pă mine. Si el merze ca fumu. Tu nu poți ńica pă el să-l apuś. / (întrebarea mea suplimentară) Am auzit la Strižilo că poți să îi bagi un ac în picior! / Da nu-i išina aia. Tu bazi în snaga lui, a sufletu îi iasă dân gură. [...] Si când să faśe moroi, el nu poaće să intre chie, unde-nchizi usa, el poaće sufletu samo, că e ca fumu. A el n-ar poaće ńica să intre. A aia dă să bagă aśile, aia ńica nu e.*

Explicația Rujei este corectă, sofisticată şi interesantă în măsura în care ea acroşează unul dintre sistemele simbolice fundamentale ale imaginarului morții: relația suflet – trup. Slăbiciunea ei consistă, pe de altă parte, în faptul că argumentele foarte puternice care sunt scoase în față explică o stare de pornire a tradiției, dar nu sunt suficiente pentru a justifica indiferența fatalistă în fața unei virtuale terori stârnite de transformarea mortului în strigoi. În acelaşi sens, din relatările tinerei femei se degajă destul de clară ideea că această metamorfoză este, adesea, nu doar virtuală, nu doar aşteptată, ci o transgresiune sigură, care respectă reguli îndătinate ce țin de sistemele moştenirii şi ale rudeniei. Astfel: *Da omu ei a venit să vează, să să uiće, amă n-a făcut asa. A, da moroiu când baće-n casă, să leagănă casa dân pământ. Dân pământ să leagănă casa! Omu, moroiu când baće! A, da omu ei n-a bătut. N-a spriat-o. A tata meu când a-s fi murit, el isto s-a faśe cum s-a făcut fraći-so. Da, isto. / Dar numai oamenii din familie se transformă aşa, pe viță, sau şi muierile? / Si muieri. / Şi tu? / Isto dacă o fi mama mea asa...*

O înțepenire în aşteptarea speriată a nenorocirii; un blocaj comportamental generalizat; o inconsistență a sistemului de apărare comunitară – sunt caracterizări care ar putea descrie sumar ceea ce se petrece la Trežnjevica. Impresia care se degajă din această atitudine este aceea că, de fapt, comunitatea pare înfometată de un anumit tip de *horror*, prin urmare, în loc să evite declanşarea acestuia, lasă deschise toate căile pentru produ-

cerea lui. În acest sens, unele rituri de factură profilactică ori apotropaică sunt absente din desfășurarea mai generală a ceremonialului, tocmai pentru a lăsa deschise traiectele semantice ale afirmării acestei angoase comunitare.

Desigur că întrebările care se pun, în aceste condiții, sunt: De ce resimte această comunitate o asemenea nevoie de a trăi senzații tari? Și, apoi, cum se iese, totuși, din aceste secvențe de încordare și de viețuire în angoasă?

În primul sens, ipoteza mea este că aceste crize de teamă instituite tradițional, concepute ca virtualități cu șanse foarte sporite de realizare pot fi citite ca niște adevărate manifestări de terapie comunitară. Rolul lor este acela de a permite trăirea plenară a terorii, provocând o adevărată defulare a grupului. Petrecându-și o mare parte din timp sub amenințarea unor pericole foarte concrete și nevoiți fiind să se apere în permanență de primejdii reale, locuitorii de la Trežnjevica, ca și strămoșii lor, odinioară, trebuie să fi învățat să își gestioneze spaimele și să le domine. Fiindcă, însă, cauzele acestor spaime nu pot fi sistate, iar amenințarea primejdiilor care le provoacă persistă, a fost activată această excelentă formă de transfer al emoțiilor comunitare: o trăire exacerbată a spaimei de strigoi ține locul unor frici incontrolabile, provocate de disconforturi reale. Este o substituție motivată, printre altele, de credința, axiomatică la Trežnjevica, că strigoiul terorizează fără să ucidă[34]. În al doilea rând, înlocuirea unei neliniști din real cu una provocată și consumată în plan transcendent permite echilibrarea angoaselor comunitare și gestionarea lor printr-un sistem suplimentar de ritualuri.

Acest sistem suplimentar de ritualuri este alcătuit din acele trepte comportamentale tradiționale care facilitează ieșirea din / evitarea / estomparea acestor momente de neliniște și angoasă colectivă. Relatările despre funeraliile de la Trežnjevica îmi permit să decelez mai multe asemenea ritualuri și, totodată, să notez similaritatea lor structurală și funcțională. Este vorba, de fapt, despre trei rituri foarte importante de separare, care marchează trei etape ale rupturii definitive dintre comunitatea rămasă *aici* și mortul plecat *dincolo*.

Prima etapă a demarcării dintre cei vii și cel mort o reprezintă chiar înmormântarea. La revenirea acasă, orice sătean din Trežnjevica cată să respecte o serie de prescripții la prima vedere doar de purificare, la a doua vedere, evident menite să marcheze secesiunea de domeniul mortului și al morții. După povestirea prodigioasă a Rujei: *Când vine la om mort, cu aia, cu patika în pišor, opinca, să intri-n casa ta, lî scoți dă la poartă. Să merzi în bătătura ta, merzi în šorap. A aia opincă mora s-o speli... Si aruńś foc când vii, da... Aruńś foc când vii dă la moarće. Când lî-ngropi... [...] Si peškiru čisto, dă nu s-a śćers încă niminea cu el. Si ăla peškir care să śćerze când vii dă la mort nu e bun ca să śćargă copilu, nu e bun. Odma să spală. Si opinca dân pišor. Când vii, dă îngropi omu... Esće muieri, aiś, la noi, alea mult vrăzesće... A nu e bun să intri cu ele, că ai călcat acolo, pă la mormânt, pân šară, pân tămâie, pă la plânsăćile, pă la žalosu lor. Nu e bun să intri cu el în casă. Nego dăsculț dă la poartă, dân drum. Dăsculț, să merzi în šorapi... Când e ea spălată, curată, tu atunśa intri-n bătătură, în casă, cu ea.*

Peste un an, încheierea doliului se marchează printr-o a doua ruptură la fel de intens și recurent exprimată. Iată practica în povestirea Păunei: *A, pă când lapedzi negru, țucu-će! Acolo să lapădă. [...] La anu... Cât îi anu dă zâle țâi negru să će duś acolo, la mormântu lui si le rupi – rupi – rupi la mormântu lui si rămâne la el la marzină. La marzină, asa, le lapedzi. E-će-asa, si sârbii faśe-asa. La anu dă zâle le lapădă la mormântu lui, le rupe – le rupe – le rupe si le lasă la marzină. Să le prăpădesć la mormânt, a nu e bine-n casă.*

În sfârșit, indiferent când se întâmplă acest lucru – la un interval ferm după deces, ori la un timp foarte îndelungat însă incert după acesta –, întâlnirea cu un mort este sistematic estompată de felul în care el se arată: mereu *cu salele*, niciodată *cu gura*, adică întotdeauna văzut dinspre spate, ceea ce lasă, pe de o parte, loc dubiului, pe de altă parte este o altă formă a separării irevocabile dintre morți și vii.

Formula Păunei, după care mortul trebuie să se despartă de cei vii cu aceeași rigoare *cum e Șeriu dă Pământ* sintetizează miza fundamentală a ceremoniilor funerare practicate la Trežnjevica. Totuși, privit în raport cu riturile concrete care produc secesiunea lumilor – de *aici* respectiv *de dincolo*, *a celor vii* respectiv *a celor morți* – și, în mod simultan, cu deja descrisa apetență pentru *horror* și pentru crizele de angoasă provocate de moarte și de morți, ceremonialul funerar își relevă particularitatea. El nu este construit în ideea triumfului asupra haosului pe care îl provoacă întoarcerea morților printre cei vii, după cum nu țintește la anihilarea dozei de malefic și de tulburare rezultate din aceste credințe. Dimpotrivă, modelul separării și al fracturilor aduce cu sine tocmai ideea disjuncției ontologice dintre o lume a noastră, protejată prin cutume și o lume a lor / a morților, mereu și virtual generatoare de angoase.

Ceea ce rezultă, subiacent, este faptul că modul de a înțelege moartea al comunității de la Trežjevica implică, în mod paradoxal, așteptarea temătoare a întoarcerii morților dar și reținerea scrupuloasă a practicilor menite să îi separe pe cei vii de aceștia. Este ca și când oamenii se țin la distanță de morți și fac acest lucru marcându-l frecvent și intens, însă nu au puterea / curajul / tradiția de a li se opune deschis, eficient și, apoi, de a-i anihila ca spirite malefice.

Dacă în ceea ce privește poziția pe care această comunitate și-o asumă față de moarte se poate identifica o atitudine originală și, în foarte multe privințe, deviantă în raport cu o perspectivă românească mai generală[35], lucrurile se prezintă complet diferit dacă se urmăresc pomenile pregătite pentru mort. Seria lor: *prva pomana* numită și *țarana, sâmbăta, patruzăś dă zâle, zumătat dă an* și *anu* reproduce cu fidelitate succesiunea principalelor pomeni date în toate spațiile românești. Fiecare dintre aceste momente ritualizate cu intensitate marchează simbolic etapele trecerii sufletului mortului dinspre lumea aceasta înspre lumea cealaltă. În același timp, fiecare dintre aceste pomeni presupune momente importante de convivialitate a celor rămași aici, a celor care se află în doliu, or aceste prilejuri de întrunire a grupului aflat în suferință sunt excelente ocazii de reafirmare a puterii și unității comunității și, implicit, a preponderenței sale asupra morții.

Detaliile foarte numeroase pe care interlocutorii mei le-au evocat atunci când au descris pomenile făcute pentru morții din satul lor scot în evidență complexitatea ritualului. Acesta trebuie parcurs pas cu pas, iar fiecare etapă este una pe care tradiția o formulează prin prescripții, restricții și interdicții. În termenii locali, o serie întreagă de acte stau sub semnul lui *mora* – trebuie, după cum altele, sub cel al lui *nu smeće* – nu se poate. Grade diferite de obligativitate caracterizează, așadar, tot ceea ce ține de sfera pomenilor postfunerare. Este de notat, de la bun început, diferența pregnantă față de sfera viziunilor privitoare la morți și la întoarcerea acestora printre cei vii, unde lucrurile stau sub semnul virtualității și, chiar dacă aceasta se ipostaziază, al dubiului.

Rezumând ce este de rezumat din relatările produse în urma interviurilor, rezultă că în lungul șir ar pomenilor *mora – trebuie*: să se facă patruzeci și unu de colaci la *prva* pomana (sau se poate să se taie patruzeci și una de felii dintr-o pâine); să se aprindă, cu aceeași ocazie, patruzeci și una de lumânări mici; să se aprindă, timp de trei seri,

lumânarea mortului; în primele seri de după înmormântare, să se pună un cuțit alături de puține alimente și puțină apă, pentru ca mortul să aibă de unde să mănânce; o fată trebuie să ducă apă vreme de patruzeci de zile după moartea cuiva; la patruzeci de zile se invită lumea și se taie, din nou, patruzeci și una de pâini; se fierbe, cu această ocazie, grâu; dacă mortul este bărbat, un băiat – *copil dă vojnic*, cum spune Ruja – primește toiagul mortului, făcut dintr-o creangă de măr, în care s-a introdus un bănuț și alături de care se află o cunună de flori; tot atunci, se dau drumul pe râu la patruzeci de căni de apă, iar numărul acestora este însemnat pe un răboj.

Seria faptelor rituale este amplă și strictă, însă pentru ca desfășurarea lor să atingă mizele scontate, aproape de fiecare dată trebuie respectată câte o regulă suplimentară – cea exprimată prin *nu se poate* (subînțeles, *să nu...*) –. Astfel: nu se poate să încurci zilele de post cu cele de dulce, ci trebuie să reglezi felurile de mâncare de la toate pomenile în funcție de felul zilei în care acestea au loc; nu se poate să nu așezi masa (de pomană) de trei ori succesiv, chiar dacă numărul celor care participă este foarte mic; nimeni dintre cei care au mâncat, deja, la pomană, nu se poate așeza a doua oară la masă, fiindcă se întoarce moartea în casă; trebuie să faci patruzeci și unu de colaci de pomană, dar nu se poate ca pe unul dintre aceștia să nu îl pui separat și, apoi, să nu îi dai drumul *pe rekă*; vreme de patruzeci de zile cineva – o fată – trebuie să ducă apa mortului, însă tradiția este fermă: nu se poate să fie vorba decât despre o fată care *n-are poala, n-are rându*; dacă în intervalul de patruzeci de zile de la înmormântare nu s-au dus, deja, patruzeci de vase cu apă, nu se poate să se dea drumul scândurelei cu lumânări aprinse, care deschide drumul sufletului ajuns pe lumea cealaltă la apă, dacă nu se varsă, mai întâi, pe râu, vasele rămase restante ș.a.m.d.

Practic, aceste serii de tradiții se susțin, se condiționează, se argumentează și / sau se comentează reciproc. Desigur că acest mod de funcționare a tradiției nu caracterizează doar comunitatea din Trežnjevica. Ceea ce este, însă, pregnant aici este tocmai faptul că opțiunea pentru cei doi termeni de proveniență sârbească — *mora*, respectiv *nu smeće* —, evident noi în idiomul local, sugerează că interesul comunității pentru aceste specificații modale privitoare la propriile practici îndătinate — respectiv la cele care țin de sfera pasajului funerar în mod special — este încă viu și, mai mult decât atât, frizează conceptualizarea.

Această exigență a fixării statutului ontologic al riturilor funerare poate fi regăsită și în extensia pe care ceremonialul în ansamblul său și-a construit-o la Trežnjevica. Am în vedere, în acest sens, faptul că indiferent de cazul concret și câteodată neobișnuit ori chiar aberant de moarte cu care se confruntă, comunitatea este pregătită, prin tradiție, să facă față ritual situației. Astfel, dacă decesul survine în ultimele zile ale săptămânii, iar înmormântarea are loc sâmbăta, în aceeași zi se pun două pomeni: atât cea obișnuită, *prva pomana*, ori *ţarana* cât și cea care trebuie să marcheze încheierea primului ciclu post-funerar, *sâmbăta*; dacă mortul este un bărbat tânăr, ceremoniile organizate pentru el cuprind, în mod obligatoriu, muzică, iar comunitatea are chiar ceea ce Ruja numește *muzică esće la noi samo dă om mort*; dacă moare o fată nemăritată, funeraliile ei sunt concepute ca o nuntă a mortului[36], pe de o parte în sensul în care fata este îmbrăcată în rochie de mireasă și, apoi, deoarece unul dintre obiectele rituale fără de care ceremonialul nu se poate desfășura este *pogaśa când să mărită, o faś si la mort dacă fată nemăritată*; în condițiile în care mor simultan doi membri ai unei familii, lor li se organizează o înmormântare specială: *A dacă moare doi, în zâua când l-îngropi faś un cocos, nu găină, nu*

fomeie, da voinic, dă cântă, cocosu... Faś sanduc dân blăni, faśe căsănii, dân casă, faśe sănducu... si cocosu lî bagă-nuntru. Si-l închiđe cu cuie. Si cocosu viu lî bagă cu ei înuntru. Să nu moară-l dă trei.

Un amplu repertoar de soluții rituale, cu secvențe limpezi și eficacități neîndoielnice, adesea cu enciclopedii simbolice încă activabile poate fi descoperit – după cum susțin secvențele privitoare la funeralii din interviurile transcrise – în memoria locuitorilor din Trežnjevica. Multitudinea informațiilor obținute în urma unor discuții simple și deschise este extrem de sugestivă pentru importanța pe care moartea o are în sistemul valorilor în uz în comunitatea care face obiectul discuțiilor de față.

Ideea pe care aceste informații o construiesc, în mod convergent, pare a fi aceea a așteptării anxioase a clipei morții. În timp, comunitatea a construit soluții pentru aproape orice fel de moarte, de la cea socotită firească, a bătrânilor ajunși la capătul unor vieți onorabile, la cele mai neobișnuite cazuri de excepție: morții tineri, morții necăsătoriți, morții copii, femeile care mor la naștere, odată cu bebelușii lor, morții care lasă în urmă un tovarăș născut în aceeași lună cu ei, sinucigașii, morții care au de plătit păcate grele ș.a.m.d. Nimic nu trebuie asumat ori gestionat ca un fapt nou și neașteptat, care să implice oricât de firav ideea unei lupte directe cu moartea sau ideea unei opoziții față de angoasele produse de aceasta. Totul trebuie doar aplicat într-o încercare de demarcare fermă însă neangajantă de mort și moarte.

Supralicitarea acestei demarcări între *viață* și *moarte*, între *vii* și *mort / morți*, între *lumea de aici* și *lumea de dincolo* poate fi recunoscută, indirect, și din importanța care se acordă imaginarului și sistemului simbolic al lumii de dincolo. Mormintele din cimitirul de la Trežnjevica, monumentale și... exhaustive (în sensul că nimic din ceea ce îi plăcea mortului și, în consecință, ar fi putut face obiectul unei eventuale întoarceri ale sale în lumea de aici nu este omis) sunt un prim argument în această privință. Mortului i se oferă tot ce se crede că i-ar fi de trebuință, iar această ofertă depășește cu mult dimensiunea simbolică de genul *pars pro toto*.

Așa cum la pomeni i s-au dat alimente îndestulătoare și băutură pe măsură, la cimitir – adică în casa sa *de dincolo* – mortului i se pun la dispoziție toate lucrurile pe care le-ar fi putut râvni în viață. Gravuri cu oameni așezați comod la masă și savurându-și cafeaua sau berea pot fi descoperite frecvent în cimitir. Alături de ele, pe pietrele funerare ale morților tineri sunt recunoscute mașinile (câteodată și mărcile lor) pe care aceștia le-au avut în viață. Spațiul de câțiva metri pătrați ai „casei din cimitir"[37] este, însă, utilizat la maximum. Un mobilier mai degrabă decorativ, luxos și extravagant decât funcțional ori simbolic umple încăperile acestor „adevărate weekendice" – cum le numește inspirat Ivan Čolović. Mortului i se oferă fotolii confortabile, televizoare și video-uri de marcă bună și dacă este cazul, chiar... un coș de baschet pentru o petrecere în eternitate.

Astfel organizat, spațiul cimitirului din Trežnjevica se revelează ca unul dintre cele mai interesante și profunde texte care vorbesc despre cultura tradițională și viziunea asupra lumii a comunității de aici. Este limpede că o lume voit reflectantă a lumii de dincolo atât de minuțios și de abundent realizată exprimă fără putință de tăgadă credința insurmontabilă că acea lume există cu adevărat. Totodată, exuberanța sa materială, caracterul inepuizabil al listei de obiecte care pot fi depuse acolo într-o tentație tot mai perfecționistă a mimetismului care are drept punct de plecare lumea aceasta exteriorizează concretețea funciară a lumii de dincolo în imaginarul comunității de la Trežnjevica.

Caracterul concret al lumii de dincolo este raportabil, desigur, ca punct de pornire, la felul în care comunitățile românești imaginează viața de după moarte. Pretutindeni, la români, pomenile stau mărturie indirectă pentru credința potrivit căreia mortul are nevoi asemeni celor omenești, iar dacă acestea nu îi sunt satisfăcute, el este forțat, aproape, să se reîntoarcă în lumea aceasta pentru a-i determina pe urmași să îi dea cele necesare.

Totuși, această foame pentru detaliul material al restituirii lumii de dincolo și, apoi, tentația de a o construi la dimensiuni aproape egale cu cele ale imaginarului fac notă discordantă în raport cu sistemul manifestărilor actuale din comunitățile românești. Modelul sârbesc al „casei din cimitir" a ultimelor decenii nu trebuie, desigur, uitat când ne referim la aceste construcții. Dar, în același context, problema identității românești / *cisto* românești / rudărești a grupului de la Trežnjevica se revelează, din nou, ca o chestiune dificil de tranșat.

Pentru ca lucrurile să rămână la fel de complicate și de indecise, trebuie notat că în afară de acest tratament somptuos al morților și în afara registrului monumental al obiectelor care sunt dedicate acestora, elemente greu de acceptat în toate consecințele lor pentru un sistem ideatic românesc asupra funerarului, viziunea asupra lumii de dincolo, decelabilă din relatările de la Trežnjievica, conține și o serie de secvențe care evocă un domeniu mai apropiat de transcendent, mai diafan și mai eterat.

Astfel, în lunga povestire asupra suferințelor petrecute prin lagăre și în timpul războiului, alături de partizani, Milan narează un moment de un dramatism intens: asupra grupului se trage, iar oamenii care sunt rude și vecini aleargă unii înspre ceilalți; nu o fac, însă, pentru a se proteja reciproc, ci *dacă moare să fie p-alaltă lume. Să fie p-alaltă lume asa, cum a dat cu automatu.* Altundeva, explicând ceremoniile care trebuie puse în act în condițiile în care, la naștere, mor deopotrivă mama și copilul, Ruja atinge o altă chestiune privitoare la lumea de dincolo, constituirea imaginilor umanității care o populează. Iată, în discursul său: *A dacă moare copilu dă śinś ai, el e pă lumea alantă śinzăś dă ai... Vezi? Pân-la patruś dă zâle el e douăś dă ai, p-ormă pučinesće pân-la anu, p-ormă bătrânesće. Omu când moare, el nu poat-să fie mai mult bătrân dă patruś dă ai, când moare copil. A care moare mai bătrân, îmbătrânesće.*

Juxtapunerea acestor secvențe fugare peste o seamă din gravurile care pot fi văzute pe monumentele funerare de la Trežnjevica permite desenarea, în linii foarte generale, a unei imagini esențializate a lumii de dincolo. Este vorba, în primul rând, despre o lume constituită pe principiul rudeniei și, uneori, al vecinătății, un loc unde cei care au trăit împreună în viață se vor regăsi în veșnicie. Mai apoi, este vorba despre o lume în care existența se scurge în tihnă, un spațiu utopic în care idealul social al vieții de aici, a sta la masă pălăvrăgind cu familia și prietenii la o cafea, se realizează întru eternitate. În sfârșit, este un teritoriu al uniformizării ideale a vârstelor: copiii morți prea devreme îmbătrânesc accelerat, până ajung la o etate generică de patruzeci de ani, în vreme ce ceilalți îmbătrânesc discret și fără tendința decrepitudinii.

În ciuda seninătății acestei viziuni tradiționale asupra lumii de dincolo și, totodată, în pofida scrupulelor intens reglate ritual de separare a lumii de aici de cealaltă, imaginarul funerar de la Trežnjevica conține și o secvență destul de consistentă dedicată mixajelor neliniștitoare dintre cele două lumi, secvență care are în centrul său personajele numite aici *strigoi* sau *moroi*[38].

Aproape fiecare dintre cei care povestesc știe câte o întâmplare cu moroi. Mai mult decât atât, Ruja, Bože, Milenko și Milanka au avut câte o experiență personală excep-

țională despre care le este greu să vorbească în alți termeni decât aceştia, ai întâlnirii cu supranaturalul reprezentat de moroi.

Ceea ce impresionează, privind sintetic aceste relatări, este faptul că ele provin dinspre persoane cu experiențe de viață extrem de diferite (Ruja a trăit doar în satul său, în vreme ce Milenko şi Milanka au locuit multă vreme în Croația şi Slovenia, iar Bože a muncit decenii la rând în Elveția.) şi, mai ales, care practică filosofii ale existenței divergente (Ruja este extrem de interesată de practicile tradiționale şi, se pare, a făcut din învățarea şi perpetuarea acestora o adevărată strategie a existenței sale de succes în comunitate; Milenko propovăduieşte credința Martorilor lui Iehova şi, în consecință, militează consecvent împotriva a tot ceea ce, ținând de această credință, poate fi taxat drept „superstiție deşartă"; în vreme ce Bože se vrea un sceptic raționalist.). Ei bine, tuturor acestora li se arată moroii, ceea ce exprimă, indirect, intensitatea sistemului local de credințe şi preeminența sa asupra tuturor celorlalte tipuri de raportare la realitate dobândite, în timp, de către membrii comunității.

Povestirile despre moroi de la Trežnjevica se dezvoltă pe seama câtorva motive – forte: moroiul se întoarce în casa pe care a construit-o; moroiul revine în timpul Postului Crăciunului; moroiul nu se arată cu fața, ci cu spatele; distanța dintre el şi cel care îl urmăreşte rămâne constantă; moroiul poate fi alungat prin anumite formule care mobilizează forța cuvântului, dintre care *La Muroua, la śarani!* pare cea mai puternică.

Alături de aceste secvențe narative care dau carne povestirilor şi le uniformizează cu repertoriul românesc, credințele despre strigoi de la Trežjevica includ câteva elemente de rezistență, menite să particularizeze sistemul. Astfel sunt: convingerea că transformarea cuiva în moroi este o moştenire de familie, un tip de metamorfoză „pe spiță"[39]; apoi, ideea că moroiul nu ucide; şi, în sfârşit, probabil ca un reflex al ultimelor decenii, de când satul s-a duplicat în partea dinspre Morava, plasarea celor mai multe evenimente de tipul întâlnirilor cu moroi în satul din deal, locul absolut al strămoşilor.

Paradoxale, la prima vedere, toate aceste secvențe de credință, apte, încă, să susțină convingeri profunde în conştiința membrilor comunității, sunt părți semnificative într-un sistem complex şi sofisticat de înțelegere a vieții şi a morții şi, apoi, de dominare / gestionare a angoaselor produse deopotrivă, de fiecare dintre aceste domenii ale existenței.

Note

1. V. *supra*, interviul cu Mita Stanojević
2. V. *supra* interviul cu Păuna Tomanja Marinković
3. Ion Chelcea, *Rudarii*, Contribuție la o „enigmă" etnografică, [Bucureşti], Casa Şcoalelor, 1944, p. 51.
4. *Ibidem*, p. 52.
5. *Ibidem*, p. 120 – 121.
6. Conceptul de *timp policron* a fost definit în relație cu cel de *timp monocron* de Edward T. Hall, în *La danse de la vie*, Temps culturel, temps vécu, Paris, Seuil, 1984, p. 58: „Numesc *policron* sistemul care consistă în a face mai multe lucruri în acelaşi timp şi *monocron* sistemul european de nord care constă, dimpotrivă, în a nu face decât un singur lucru odată. În sistemul *policron* accentul este pus pe angajarea indivizilor şi pe îndeplinirea contractului, *mai mult decât pe acceptarea unui orar prestabilit* (subl. mea – O.H.). [...] Timpul, în sistemul *policron* este tratat într-o manieră mai puțin concretă decât în sistemul *monocron. Indivizii policroni percep rareori timpul ca pierdut* (subl. mea – O.H.)".

7. Pauperitatea comentariilor şi ale gloselor informatorilor se datorează, în bună parte, unei fracturi survenite, simptomatic, în comunicare. Întrebarea *De ce?*, pe care am formulat-o adesea, socotind-o forma cea mai simplă şi directă a solicitării unei explicaţii pentru particularităţile unei practici sau ale alteia, nu a fost percepută aproape niciodată cauzal. Cu alte cuvinte, *De ce?* nu era forma mai redusă a lui *Din ce cauză?*, ci, sistematic, a lui *Din ce materie*? Iată, de exemplu, din discuţia cu Bože şi soţia sa: *Otilia: Spune-mi, pui ceva... / Bože: Da, punem crăś dân alea, isto chićesće usa. / Otilia: De ce? / Bože: Dă salśie. – Śćii śe-i salśie? – Si dă carpăn. / Soţia: Leandru dă ăsta, se pune, leandru.*
8. Deoarece, din punctul de vedere al Păunei, la al cărei discurs se raportează comentariile de faţă, obiceiurile sunt orientate înspre trecut, timp din care îşi extrag seva şi pornind de la care îşi explică logicile, nimic nou nu mai poate fi acceptat în sistem fără riscul agresării grave a valorilor acestuia. Cazul sărbătoririi fastuoase, în prezent, a zilei de naştere a copiilor este, după ea, una dintre formele cele mai pregnante ale decăderii şi lipsei de sens a obiceiurilor. Adică, în termenii săi: *Îţi spune baba: noi n-am făcut rođin dan la copii, da acuma să faśe rođin dan la copii. Faśe zâua lui, când s-a născut. Da, rođin dan, cheamă nărodu, taie porcu. Atunśa, nu, ţucu-će, Doamne, am făcut copiii mei, niś dă ureche nu i-am luat. Si, e-će-a crescut mari. Da acuma... Da dân bătrâneţă n-a fost lucru ăsta.*
9. Ceea ce remarcă Ruja este, de fapt, caracterul *agalmatic* al sărbătorii, despre care vorbeşte Paul Drogeanu în *Practica fericirii*, Bucureşti, Eminescu, 1985, p. 175, care vede în acesta „Ambianţa festivă necesară transfigurării cotidianului şi atragerii sacrului înspre tărâmul uman; o orânduire împodobită, o boticellianâ epifanie".
10. Nu este de trecut cu vederea, în acest sens, nici faptul că Ruja, cea care susţine cu cea mai mare intensitate această perspectivă, practică recurent o prezentare neobişnuită a obiceiurilor. Ea începe întotdeauna prin a scoate în evidenţă situaţiile atipice, excepţiile de la regulă şi abia apoi, la insistenţe speciale, descrie obiceiul – cadru. Mereu mai baroc decât cazul primar, obiceiul înfăţişat de Ruja este unul marcat pregnant, împodobit în exces, ori susţinut de recurenţe spectaculoase.
11. În ciuda tendinţei sale — mai exact, în ciuda tendinţei civilizaţiei urbane moderne din care provine şi care îi furnizează, în continuare, cadrele mentale de înţelegere şi apreciere a lucrurilor — de a taxa obiceiurile de la Trežnjevica cu superioritate, drept *superstiţioase*, adică, indirect, drept „bazate pe credinţe false", Ioana, cea care a formulat acest punct de vedere, a vorbit şi despre modurile concrete în care ea însăşi a încercat să practice obiceiurile. *Ca papagalul* sau *ca maimuţa* — sunt expresii care exprimă limpede importanţa mimării unor comportamente sociale şi, subiacent, pledează pentru ideea că doar respectarea acestor obiceiuri poate gira integrarea în comunitate.
12. Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Bucureşti, Meridiane, 1988, p. 49.
13. Otilia Hedeşan, *Curs de folclor. Lecţii despre calendar*, Timişoara, Editura Universităţii de Vest, 2004, sub tipar
14. Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români*, Studiu etnografic, III, Ediţie îngrijită şi introducere de Iordan Datcu, Bucureşti, Grai şi Suflet – Cultura Naţională, 2001, 141 – 142.
15. V. Andrei Oişteanu, *Ordine şi Haos*, Mit şi magie în cultura tradiţională românească, Ediţie ilustrată, Iaşi, Polirom, 2004, p. 351: „Procesul de fabricare a chirpicilor, mai ales coacerea lor la soare, reclama neapărat vreme frumoasă şi însorită. Ploaia ar fi întârziat sau chiar compromis rezultatul muncii. În această situaţie, scopul principal al practicilor rituale şi invocaţiilor magice ale cărămidarilor era acela de a «lega ploile» pe toată perioada coacerii chirpicilor".
16. În acest sens, comportamentul comunităţii de la Trežnjevica poate fi asemuit cu felul în care tratează comunitatea românească în ansamblul său credinţele în strigoi. Am în vedere faptul că o analiză a etimologiilor termenilor care numesc personajele din complexul mitologic al strigoiului – *strigoi, moroi, vârcolac, priculici, bosorcoi, vampir* – scoate în evidenţă faptul că aceştia au drept rădăcini cuvinte de origine latină, slavă veche, maghiară, de origine necunoscută şi, foarte probabil, tracică, dar şi de provenienţă franţuzească târzie (v. Otilia

Hedeşan, *Şapte eseuri despre strigoi*, Timişoara, Marineasa, 1998, p. 7–13, *passim*). Acest apetit excepțional dovedeşte cu destulă transparență nevoia irepresibilă a grupului de a asuma, în forme cât mai diversificate cu putință, aceeaşi realitate care îl interesează sub toate aspectele în care ea se poate manifesta.

17. V. înregistrările din teren din satele Macoviște, Ciuchici, Răcăşdia, în Arhiva de Folclor a Universității din Timişoara.
18. V. Otilia Hedeşan, *Crăciunul, Analiză de caz*, în *Tradiție şi interculturalitate, Hagyományés interkulturalitás, Tradition and Interculturality*, Editat de Bodó Barna, Timişoara, Marineasa, 2002, p. 109 – 125, *passim*
19. Un exemplu elocvent este cel al colindei de copii citate de Simion Mangiuca, în *Calendarul iulian gregorian pe anul 1882*, p. 10: „Bună ziua lui Ajun, / Că-i mai bun-a lui Crăciun! / Atâți miei, atâți purcei / Cu copiii după ei". Dealtfel, cu mai puțin de un secol în urmă, pare ca acest colindat limitat la grupul copiilor, al pițărăilor, să fi fost în uz şi aici. Iată, în litera Păunei: *A, da. A acuma nu mai merg [Râde.]. Nu mai, a când am fost io tânără a fost, a fost... A umblat, ca astăzi Azunu a fost copiii cu ala. Ca mâine Crăşunu. A fost, babo. Umbla pin sat, asa era bine, cânta. Da acuma nu mai e aia, nu. Nu mai e, da înainće a fost aia.*
20. V. Emilian Novacoviciu, *Folclor Bănățan*, Partea III, Oravița, Tiparul Tipografiei Iosif Kaden, 1933, p. 20 – 21: „În noaptea spre Ajunul Crăciunului, pe la orele două după miezul nopții, vin pițărăii, colindeții, copii în etate de 6 – 15 ani, grupuri de câte cinci – şase. În alte comune umblă în grupuri mai mari, noaptea şi în ziua Ajunului".
21. V. şi *supra*, comentariile despre exprimarea politeții la Trežnjevica
22. Inf. ter. Slobodan Marcovici, a lu Bâz, 68 de ani; 13 decembrie 1993, Slatina – Bor, Timoc, Serbia.
23. Simion Mangiuca, *Calendar Iulian Gregorian Popolar* pe 1883, Oravița.
24. Simion Florea Marian, *op. cit.*, I, p. 207.
25. V. Otilia Hedeşan, *Curs de folclor. Lecții despre calendar*, ed. cit., sub tipar.
26. Tihomir Đorđević, *Printre românii noştri*, Note de călătorie, traducere din limba sârbă de C. Constante, în *Românii din Timoc*, Culegere de izvoare îngrijită de C. Constante şi A. Golopenția, Bucureşti, Imprimeria Institutului Statistic, 1943, p. 47.
27. Nicolae Stoica de Haţeg, *De însurăciuni, cu nunțile rumânilor înprejurul Mehadii*, în *Scrieri, Cronica Mehadiei şi a Băilor Herculane, Poveşti moşăşti*, Varia, Ediție întocmită de Damaschin Mioc şi Costin eneşan, Timişoara, Facla, 1984, p. 152–153.
28. Otilia Hedeşan, *La célébration de la maison (praznicul) chez les roumains. Modalités de lecture*, în „Etno–kulturološki zbornik", IV, Svârlig, „Matica srbska", 1998, p. 55–60, *passim.*
29. Cuisenier, Jean, *Memoria Carpaților, România milenară: o privire interioară*, Cu 47 de ilustrații în text, 60 de ilustrații în afară de text, 2 hărți, 3 indexuri, Traducere în limba română de Ioan Curşeu şi Ştefana Pop, Cluj, Echinox, 2002, p. 221–222.
30. Cântecele ceremoniale funerare din Banat prezintă lumea de dincolo recurgând frecvent la topoi de genul: „În dealul cu jocul / C-acolo ți-e locul", respectiv „Este-o casă mare / Cu fereşti în soare / Poarta-n drumu mare. / Straşina rotată / Strânge lumea toată".
31. Alături de Trežnjevica, satele Strižilo şi Suvaia sunt localitățile de pe Valea Moravei în care trăiesc grupuri de vorbitori ai dialectului siflant descris în paginile anterioare. Exemplul a fost înregistrat cu o zi înainte de începerea cercetării de la Trežnjevica, pe care o analizez aici; îl folosesc ca *pars pro toto* pentru viziunea mai generala despre moarte a celor trei comunități de pe Valea Moravei, implicit, deci, al celei din Trežnjevica.
32. Nu trebuie trecut cu vederea faptul că cele mai cunoscute texte ale culturii tradiționale românești, *Miorița* şi *Meşterul Manole*, se construiesc pe *toposul* mitic al morții. Comentându-le, Mircea Eliade nota: „Este semnificativ că aceste două creații ale geniului poetic românesc au ca motiv dramatic o moarte violentă cu seninătate acceptată. Se poate discuta la infinit dacă această concepție derivă direct sau nu din faimoasa bucurie de a muri a geților. Fapt e că folclorul poetic românesc n-a reuşit niciodată să depăşească aceste două capodopere elaborate

în jurul ideii de moarte creatoare şi moarte senin acceptată". V. *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Studii comparative despre religiile şi folclorul Daciei şi Europei Orientale, Traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, [Bucureşti], Humanitas, 1995, p. 200. Insistând asupra foarte numeroaselor teorii referitoare la atitudinea românilor asupra morţii, elaborate mai cu seamă în pragul celui de-al Doilea Război Mondial, reputatul istoric al religiilor conchidea extrem de echilibrat: „Moartea din *Mioriţa* este o calmă reîntoarcere lângă ai săi. Moartea din *Meşterul Manole* este creatoare, ca orice moarte rituală. Îndeosebi în aceasta din urmă identificăm o concepţie eroică şi bărbătească a morţii. Românul nu caută moartea, nici n-o doreşte – dar nu se teme de ea; iar când e vorba de o moarte rituală (războiul, bunăoară), o întâmpină cu bucurie". V. *Comentarii la Legenda Meşterului Manole*, în *Drumul spre cen*tru, Antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu şi Andrei Pleşu, Bucureşti, Univers, 1991, p. 474.

33. V. Valeriu Bologa, *Raportul din 1756 al unui chirurg german despre credinţele românilor asupra moroilor*, în „Anuarul Arhivei de Folklor", Cluj, III, 1935, p. 159–168, *passim*.
34. Credinţa aceasta este formulată de Păuna: *[...] asta-i nimic, n-a pus moroiul capul la śineva... Asta zâśe omu dă ćamă. Asta a lăsat Sfântul dă Dumnezeu, la tot nărodu, ćama, aia... Nu omoară moroiu, fata mea...*
35. V. *supra*
36. Despre ceremoniile funerare ale tinerilor necăsătoriţi, ceremonii construite pe seama unui scenariu sintetic, care preia ce este de preluat deopotrivă de la înmormântare şi de la nuntă, au scris Ion Muşlea, *La mort mariage: une particularité du folklore balkanique*, în *Cercetări etnografice şi de folclor*, Vol. 2: Obiceiuri şi literatură populară, Bucureşti, Minerva, 1972, p. 7–36 şi Gail Kligman, *Nunta mortului*, Ritual, poetică şi cultură populară în Transilvania, Traducere de Mircea Boari, Runa Petringenaru, Georgiana Farnoaga, West Paul Barbu, Iaşi, Polirom, 1998.
37. V., pentru comentarii mai amănunţite despre noua configuraţie a cimitirelor din Serbia, cartea lui Ivan Čolović, *Kuća na grobju*, Beograd,
38. Despre imaginea strigoiului / moroiului în cultura tradiţională românească, v. Otilia Hedeşan, *Şapte eseuri despre strigoi*, Timişoara, Marineasa, 1998; pentru comparaţie cu imaginarul sârbesc, v. Ана Радин, *Мотив вампира у миту и књижевности*, Београд, Просвета, 1996.
39. V. *supra*

Punţile din Brodica – un ritual funerar românesc?

Annemarie Sorescu Marinković

Potrivit unei credinţe a cărei răspândire depăşeşte spaţiul balcanic, după moarte începe marea călătorie a sufletului spre lumea de dincolo. Se crede că, pentru a ajunge în rai, sufletul trebuie să treacă peste puntea raiului sau puntea încercărilor: drepţii o pot trece uşor, în schimb păcătoşii cad în iad. Alteori puntea este înlocuită cu un fir de păr. Atât sârbii, cât şi românii cred în trecerea sufletului peste un pod, după moarte. Credinţele româneşti menţionează chiar că, înainte de a ajunge în împărăţia cerului, sufletul trebuie „să treacă peste o mulţime de râuri şi păraie unele mai mici, mai înguste şi mai lesne de trecut, iar altele mai mari, mai late şi mai adânci peste care nimeni nu e în stare să treacă fără de ajutor" (Marian 1995: 195).

Pentru a-i uşura mortului trecerea peste aceste râuri, rudele îi aştern, pe drumul de la casă la cimitir, în diverse locuri (pe pragul casei, lângă poarta ogrăzii, la răscruci, la intrarea în curtea bisericii sau în cimitir, dar mai ales la toate podurile, podeţele, râurile şi pâraiele peste care trece cortegiul funerar), bucăţi de pânză ori năframe care în unele părţi ale României se numesc *punţi*, în altele *poduri* (Marian 1995, Ghinoiu 2001, Niculiţă-Voronca 1998, Olinescu 2003). Pe lângă fiecare din *punţile* acestea, care se aştern de-a curmezişul drumului şi peste care se trece cu sicriul, se pune câte un colac sau o bucată de pâine şi câte o lumânare, iar în fiecare colţ al ei se leagă câte un ban, pentru a se plăti vămile. Fiecare *punte*, după ce cortegiul a trecut peste ea, se ridică de jos şi, împreună cu colacul, lumânarea şi banii, se dă de pomană unei persoane sărace. Explicaţia acestei practici ne-o oferă S.Fl. Marian în *Înmormântarea la români*: „Podurile sau punţile acestea (...) se pun, după unii, cu scopul ca mortul, când va ajunge la râurile sau păraiele de pe cealaltă lume, să nu fie nevoit a trece de-a-notul sau neputând trece, să nu fie constrâns a rătăci încolo şi încoace pe pământ, ci, din contră, să aibă peste ce trece, crezând că fiecare bucăţică de pânză sau ştergar în cealaltă lume se preface într-un *pod* sau *punte*, care se întinde peste apele cele mai mari şi mai greu de trecut şi peste care sufletul poate apoi trece tocmai ca şi peste oricare *pod* sau *punte* din lumea aceasta" (Marian 1995: 196). Tot Marian este cel care face legătura între *punţile* puse în calea mortului şi *puntea raiului*, afirmând că „sufletul, după ce a trecut prin toate *vămile* şi a ajuns la *puntea raiului*, aşterne pânza ce i s-a pus în cale, când a fost petrecut la mormânt, peste puntea aceasta şi doar aşa trece mai departe. Cui nu i s-a pus pod în această lume, nici pe lumea cealaltă nu va putea trece" (Marian 1995: 197).

Lucrarea de faţă nu îşi propune însă reconstruirea acestui obicei pe baza datelor existente în literatura etnografică, ci analizarea materialului colectat în urma cercetărilor de teren din data de 26 aprilie 2004, din satul Brodica, plasat în estul Serbiei, lângă Kučevo. Brodica este un sat de ţigani vorbitori de limba română – cunoscuţi în literatura de specialitate sub numele de *băieşi* (Achim 1998, Sikimić 2003a), *rudari* (termen folosit în special de cercetătorii bulgari, v. Marushiakova şi Popov 2001), *karavlahi* etc., sau, în exprimarea lor, uneori extrem de plastică, *oameni de lemn*, a căror ocupaţie principală, până în urmă cu câteva generaţii, era lucrul în lemn şi confecţionarea de albii, fuse, linguri, cozi de topoare etc. Chiar dacă cercetările de teren ale grupurilor de băieşi care

locuiesc în diferite zone ale Serbiei ne-au demonstrat că la aceştia ritualul funerar nu este unul extrem de complex şi că, în general, preferă să nu vorbească despre moarte şi înmormântare, Brodica este un caz aparte. Pe lângă sistemul strict al pomenilor – în ziua înmormântării, la 7 zile, la 40 de zile, la jumătate de an, 1 an, iar apoi anual până la 7 ani, ritualul slobozirii apei, aprinderea focurilor pentru morţi la Joi Mari şi pâinile rituale funerare, *punţile* construite pentru morţi ne îndeamnă a crede că tot acest complex ritual funerar a fost adoptat sub influenţa populaţiei vlahe din satele înconjurătoare, vlahii fiind cunoscuţi în primul rând cercetătorilor datorită impresionantului şi persistentului „cult al morţilor", care nu încetează să suscite curiozitatea generaţiilor întregi de etnologi.

Din relatările interlocutorilor noştri, am aflat că *puntea – punćea*, cum este numită – se construieşte la Brodica la 40 de zile după înmormântare. Aceasta este un podeţ de lemn, pe lungimea căruia se întinde o pânză albă. Peste aceasta este trecut un fir roşu, care poate fi şi înfăşurat pe bârna ce serveşte drept balustradă de sprijin. La cele două capete ale acesteia, precum şi la mijloc, se pun flori, „peşchire mici", câte o oglindă şi o lumânare, care se aprinde şi se dă apoi de pomană, împreună cu puntea. Fiecare punte e construită pentru un singur mort. Întrebaţi despre semnificaţiile punţii, interlocutorii noştri au răspuns: „Să aibe să treacă pă unde goď-a trecut, punće să i să facă. C-a trecut mulće... Omu cînd moare el pă unde goď-a trecut, pă unde goď-a mers, p-acolo merźe sufletu ăla" (interlocutor Ljubica Todorović, n.1933) sau: „I să puńe punće dă să poată să treacă. El *kao*... pă unde-a m'ers viu să treacă şî mort" (interlocutor Milja Lekić, n.1948). Se crede că dacă nu s-ar pune şi pânza albă, sufletul nu ar putea trece peste apă. Semnificaţia pânzei albe, în concepţia uneia din interlocutoare, este următoarea: „Pînza aia puńe să fie albă. Să fie albă, să aibe... Să aibe ca o punće albă să treacă pă pînza aia să... Pînza aia să încinďe, că punćea nu poa s-o ia d-aśi, da pînza lapădă pă apă şî ea treśe. Pînza aia treśe" (L.T.). Puntea se construieşte la patruzeci de zile după înmormântare, deoarece sufletul „pîn la patruzăśili şaďe-acasă. Dă la patruzăśili-ncolo... porńeşće" (L.T.). La Joia Mare se dă de pomană mâncare, lângă punte, pe masa de lemn, se fac focuri pentru cei morţi, se sloboade apa şi se dă drumul la lumânări pe râu.

După cum se poate observa, acest obicei are unele puncte comune cu cel românesc, descris în detaliu de Marian, însă se deosebeşte de acesta în mai multe privinţe, ceea ce ne face să credem că este vorba de un fenomen cu totul aparte. Dacă la români „aceste *poduri alegorice* închipuiesc punţile ce are să treacă sufletul mortului, ca să ajungă la uşa raiului" (Marian 1995: 198), la băieşii din Brodica concepţia despre viaţa de apoi este una radical diferită. Punţile nu sunt doar bucăţi de pânză, ci poduri în toată regula, construite peste apă, dar nu în scopul trecerii peste o imaginară punte a raiului, ci pentru că sufletul, după moarte, trece prin aceleaşi locuri prin care a călătorit când a fost viu şi traversează aceleaşi râuri şi pârâuri. În plus, dacă la români bucăţile de pânză numite *punţi* se întindeau în ziua înmormântării, pe drumul către cimitir, în Brodica ele se aşează pe adevăratele punţi, de lemn, doar la 40 de zile după înmormântare, nu mai devreme.

Nefiind întâlnit la nici un alt grup de băieşi din cele cercetate până acum, avem motive să credem că acesta este un obicei vlah, împrumutat datorită convieţuirii îndelungate a băieşilor cu vlahii. Literatura etnografică despre vlahi nu ne oferă, din păcate, prea multe amănunte despre acest fenomen. Singura referinţă exactă la existenţa unui astfel de ritual o găsim într-un studiu al lui Slobodan Zečević, care spune, în continuarea unui pasaj privitor la credinţele potrivit cărora sufletul trebuie să treacă peste o punte: „În satul Luka, în apropiere de Bor, când se sloboade apa pentru morţi, peste pârâu se pune o punte, ca să

poată sufletul trece în partea cealaltă. Pentru cei care au murit în afara satului, de asemenea se pune o punte peste pârâu, cu lumânări aprinse şi flori" (Зечевић 1975: 151, t.m.). Nu ne este oferită însă nici descrierea obiceiului, nici data exactă a construirii punţii. Dar putem deduce, dintr-o lucrare mai târzie a aceluiaşi autor, că este vorba de pomana de 40 de zile. Din nefericire, Zečević nu mai menţionează că obiceiul se întâlneşte în satele locuite de vlahi, ci vorbeşte de sârbii din partea estică a ţării, ambiguizând lucrurile şi îngreunând cercetările ulterioare ale acestui grup etnic: „În acelaşi scop (n.m. pentru a nu tulbura trecerea sufletului peste firul de păr), în Serbia estică, înaintea pomenii de 40 de zile, se pune o punte peste apă pentru a ajuta sufletul să treacă peste pod (n.m. podul Raiului)" (Зечевић /s.a./: 29, t.m.).

Mai există încă o referire, fără localizare exactă, la punţile peste apă, într-o notă de subsol a unui studiu semnat de Paun Es. Durlić, care, vorbind despre conceptul de animatism la vlahi, afirmă că acesta devine evident, printre altele, şi datorită „construirii punţii peste pârâu, pentru ca cei ce au murit departe să se poată întoarce acasă" (Дурлић 1995: 238, t.m.). O altă notă de subsol, aparţinându-i de această dată lui Slavoljub Gacović, face trimitere la punţi. Aceasta este însă şi mai sumară şi mai ambiguă decât prima, fiind vorba, probabil, de contaminarea terminologiei folclorice cu terminologia practică a ritualului, deoarece este puţin probabil ca puntea construită peste pârâu să fie numită de vlahi *puntea Raiului*: „Puntea Raiului se construieşte de altfel, la vlahii ungureni din jurul Borului, pentru ritualul slobozirii apei" (Гацовић 1999: 32, t.m.).

După cum am văzut, sursele scrise sunt foarte sărace şi doar realitatea de pe teren ne poate fi de ajutor la stabilirea coordonatelor şi ariei de răspândire a acestui obicei. Potrivit unei informaţii oferite de Paun Durlić, prin intermediul Biljanei Sikimić, construirea punţilor pentru mort putea fi întâlnită la toţi vlahii ungureni, până după cel de-al doilea război mondial. Acum acest obicei se pare că s-a restrâns, persistând doar în regiunea Zvižd şi având drept centru de iradiere satul Duboka. Chiar una din pâinile rituale funerare ale vlahilor poartă acest nume, fiind modelată sub forma unei punţi. Punţile sunt construite pentru fiecare mort care moare departe, ca să se poată întoarce acasă la pomană.

O altă informaţie ne-a fost oferită de Biljana Sikimić care, în cercetările sale de teren din satul Bačevica, în 17 august 2003, a înregistrat o relatare despre moartea unui tânăr departe de casă. Acesta a decedat în Dobro Polje, dar, fiind din Valakonje, părinţii au ţinut să îl îngroape în satul natal. Bărbatul care a relatat întâmplarea afirmă că: „El nu poate să meargă să stea acolo unde e îngropat, ci doar acolo unde a murit". Pentru aceasta, părinţii au luat un ghem pe care l-au deşirat de la Valakonje la Dobro Polje, pentru ca băiatul „să-şi găsească drumul, să poată veni acasă". Apoi de la poartă până la uşa casei au întins o pânză albă, un întreg sul, pe care oamenii au trebuit să calce pentru ca băiatul „să se poată apropia, să vină acasă" (Sikimić 2003b).

Datorită lipsei informaţiilor din literatura de specialitate, nu se poate stabili cu certitudine nici originea acestui obicei, nici aria sa de răspândire. Considerăm însă că o cercetare sistematică de teren a comunităţilor vlahe din zona de est a Serbiei, în paralel cu a celor de băieşi, ar fi extrem de binevenită – atât pentru elucidarea acestui „mister etnografic", cât şi pentru o mai bună cunoaştere a comunităţilor româneşti din afara graniţelor ţării despre care se ştiu mult prea puţine lucruri.

Bibliografie

Achim, V. 1998. *Ţiganii în istoria României*, Editura Enciclopedică, Bucureşti.

Дурлић, П.Ес. 1995. „Култ мртвих као основа за одређење религије влаха" [„Cultul morţilor ca bază pentru determinarea religiei vlahilor"], *Етно-културолошки зборник*, књига 1, Сврљиг.

Ghinoiu, I. 2001. *Panteonul românesc – dicţionar*, Editura Enciclopedică, Bucureşti.

Гаџовић, С. 1999. *Путеви истине – Полемика о вредности једног научног рада* [*Drumurile adevărului – Polemică despre valoarea unei lucrări ştiinţifice*], Матична библиотека „Светозар Марковић", Зајечар.

Marian, S.Fl. 1995. *Înmormântarea la români*, Editura „Grai şi suflet – Cultura naţională", Bucureşti.

Marushiakova, E. şi Popov, V. 2001. „Historical and ethnographic background: Gypsies, Roma, Sinti" [„Fondul istoric şi etnografic: ţigani, roma, sinti"], *Between past and future: The Roma of Central and Eastern Europe*, University of Hertfordshire Press.

Niculiţă-Voronca, E. 1998. *Datinele şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică*, vol. II, ediţie îngrijită de Victor Durnea, Editura Polirom, Iaşi.

Olinescu, M. 2003. *Mitologie românească*, Editura Saeculum I.O., Bucureşti.

Sikimić, B. 2002. „Đurđevdan kod vlaških Roma u selu Podvrška" [„Sărbătoarea Sfântului Gheorghe la romii vlahi din satul Podvrška"], *Kultura*, Beograd.

Sikimić, B. 2003a. „Banyash Culture in North Serbia: Baer" [„Cultura băieşilor în Serbia de nord: baer"], *Roma Religious Culture*, Niš.

Sikimić, B. 2003b. Casetă audio, Bačevica 3A, 17 august.

Словенска митологија – Енциклопедијски речник [*Mitologie slavă – dicţionar enciclopedic*], Zepter Book World, Beograd 2001.

Зечевић, С. 1968. „Самртни ритуал и неки облици култа мртвих у становништва влашког говорног језика крајине и кључа" [„Ritualul funerar şi unele forme ale cultului morţilor la vorbitorii limbii vlahe din Krajina şi Ključ"], *Гласник етнографског музеја*, 30, Београд.

Зечевић, С. 1975. „Култ мртвих и самртни обичаји у околини Бора" [„Cultul morţilor şi obiceiuri funerare în zona Borului"], *Гласник етнографског музеја*, 38, Београд.

Зечевић, С. *Култ мртвих код Срба* [*Cultul morţilor la sârbi*], Заједничко издање „Вук Караџић", Београд, Етнографски музеј, Београд /s.a./.

Predicatul şi subordonata predicativă: o abordare didactică secvenţială,

Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, 120 p.

Ştefan Gencărău

Seria Gramatica în gimnaziu, subsumată colecţiei Dacia Educaţional, îşi adaugă un al patrulea titlu la sfârşit de an editorial 2002 – Predicatul şi subordonata predicativă: o abordare didactică, secvenţială.

Editura Dacia din Cluj-Napoca, România, constată „absenţa unor instrumente" care să ofere, „pe de o parte, o prezentare sistematică a problemelor de sintaxă în litera programei, pe de altă parte, exerciţii şi modele de analiză pentru fiecare cerinţă specificată în programă".Referirea se face la Programa şcolară de limba şi literatura română aprobată de Ministerul Educaţiei prin Ordinul 4237 din 23.08, 1999. Volumul patru al seriei Gimnasium se înscrie în sfera satisfacerii acestui deziderat, fiind menit să clarifice, poate cea mai importantă problemă a sintaxei - predicaţia.

Autorul se află la a doua colaborare cu Editura Dacia. Prima, datată 1993, o constituie volumul Exerciţii de gramatică. Noţiuni de sintaxă a frazei. Preocuparea pentru diversele aspecte ale gramaticii limbii române îşi dovedeşte constanţa prin apariţia ritmică a mai multor titluri: Sintaxa limbii române. Fraza. Dificultăţi. Exerciţii (Promedia, Cluj-Napoca, 1997), Sintaxa limbii române. Fraza. De la analiză la grilă (Polirom, Iaşi, 2000). Abordarea diferitelor aspecte ale predicaţiei apare deci firesc, ca trecere de la general la particular, prin focalizarea atenţiei propunătorului şi cititorului deopotrivă.

Volumul se constituie în mărturia unei activităţi bogate, îndelungate, atente. Rigoarea şi arhitectonica volumului trădează empatia autorului pentru dascălul aflat la catedră, care adeseori se găseşte în faţa dificilei misiuni, cu multiple faţete – aceea de a răspunde cerinţelor unei programe (nu întotdeauna foarte clară, sau suficient de explicită) impuse învăţământului preuniversitar, aceea de a alege dintre multiplele manuale alternative (care concurează în a cuprinde cât mai multe date, din nefericire, organizate nu întotdeauna logic, sau măcar clar, a căror receptare este îngreunată în plus de economisirea spaţiului tipografic şi de elementele ornante deseori supărătoare), de a confirma aşteptările elevilor, părinţilor, societăţii. Înţelegerea exactă, profundă a dificultăţilor celor de la catedră are ca fundament contactul cu spinoasele, doar aparent mărunte probleme, în mod nemijlocit, timp de aproape un deceniu. În calitatea sa de titular al seminarului de limbă română contemporană, timp de trei ani, autorul a constatat cu siguranţă numeroase aspecte lacunare ale învăţământului preuniversitar – gimnazial în special – neglijate şi în cadrul puţinelor ore de gramatică prevăzute de programa de liceu. Paginile cărţii, prin precizia şi obiectivitatea prezentării datelor, a atenţiei acordate imaginii globale, dar şi amănuntului semnificativ, prin insistenţa asupra relevanţei şi evidenţei, referirea permanentă şi trimiterea la surse fac dovada formaţiei de cercetător a autorului. Nu în ultimul rând, ne aflăm în faţa mărturiei unui părinte care urmăreşte atent, preocupat, formarea şi devenirea intelectuală a fiului său, a tuturor celor aflaţi la problematica vârstă a adolescenţei, amplasaţi într-o atotcuprinzătoare clasă a VIII-a E.

Drept urmare, volumul se adresează deopotrivă profesorilor (incluzând aici şi factori de decizie ai învăţământului românesc, sau autori de manuale), elevilor şi părinţilor.

Autorul ne propune un argument, patru secvenţe corespunzătoare etapelor parcurse în gimnaziu şi o utilă listă incluzând izvoarele, periodicele (Crişana, Adevărul, Adevărul de Cluj, Capital, Cotidianul, Foaia românească editată la Gyula, Ungaria, Formula As, Luceafărul, Naţional, Observatorul, România literară, Ziua) , manualele şcolare consultate (ediţii din 1997 până în 2000) precum şi o bibliografie prezentată selectiv, incluzând în special autori români, dar şi nume aparţinând literaturii universale: I. Agârbiceanu, I. Alexandru, T. Arghezi, I.A. Bassarabescu, L. Blaga, G. Bogza, I.Al. Brătescu-Voineşti, C. A. Burland, I. L. Caragiale, G. Călinescu, P. Constantinescu, G. Coşbuc, I. Creangă, P. Dan, H. Daicoviciu, B. Şt. Delavrancea, S. Duicu, M. Eliade, M. Eminescu, E. Faguet, E. Isac, P. Istrati, E. Jebeleanu, H. Malot, S. Fl. Maria, F. Neagu, M. Neagoe, A. Păunescu, D.R.Popescu, M. Preda, L. Rebreanu, M. Sadoveanu, D. Săraru, I. Slavici, M. Sorescu, Z. Stancu, N. Stănescu, I. Teodoreanu, N. Udroiu, G. Uscătescu, N. Velea, I. Vitner, R. Vulcănescu, D. Zamfirescu. Notele aflate la subsolul subsecvenţelor teoretice se constituie într-un binevenit ghid pentru utilizatorii volumului.

Fiecare din cele patru secvenţe este construită din cinci sau şase subsecvenţe notate cald, cu majuscule. Titlul subsecvenţei **A**. apelează la formula incitant-interogativă: „Ce prevede Programa şcolară de limba şi literatura română?", urmat de formulări nominal-tradiţionale pentru subsecvenţele **B**.: „Definiţii", **C**.: „Clasificare, exprimare (şi acord)", **D**.:„Perspective", **E**:„Exerciţii", iar cel conclusiv, **F**., stabileşte traiectoria de urmat printr-un enunţ lapidar, eliptic-sugestiv: „De la analiză la construcţie". Evident, secvenţa corespunzătoare clasei a VIII-a, foloseşte spaţiul subsecvenţelor **D.** şi **E**. pentru precizări teoretice impuse evident, de cerinţele specifice acestei etape. Se propune o expunere a problemelor legate de numele predicativ şi de propoziţia subordonată predicativă.

În cele ce urmează, vom zăbovi asupra secvenţei corespunzătoare clasei a V-a pe care o considerăm definitorie pentru iniţierea şi formrea unui stil de muncă eficient care va marca hotărâtor nu numai etapa petrecută în gimnaziu, ci şi activitatea de mai târziu. Subsecvenţa **A**. prezintă, în extras, prevederile programei, subcapitolele referitoare la studiul predicaţiei în clasa a V-a. Este urmată de subsecvenţa **B**. care oferă alături de definiţiile prezente în manuale şi pe cele din lucrări de specialitate (Şt. Popescu, Gh. Constantinescu-Dobridor), urmate de clasificare şi acord, prezente în subsecvenţa **C**. Notele de la subsol şi subsecvenţa **D** orientează cititorul privitor la limitele problematicii secvenţei curente, încadrând-o totodată în ansamblul celorlalte aspecte care i se vor alătura prin secvenţele ulterioare. Remarcăm concizia şi claritatea problemelor expuse, receptarea acestora fiind facilitatată, considerăm, şi de formula de prezentare aleasă tabelar. Nu în ultimul rând trebuie menţionată selectarea pertinentă a suportului bibliografic.

Cele aproximativ patruzeci de exerciţiile propuse în cadrul fiecărei secvenţe sunt de diverse tipuri. Gruparea pe care o sugerăm este menită a uşura argumentarea. În subsecvenţa E. întâlnim varii exerciţii de tip: **ordonare/clasificare** (dispunere în tabele, sau coloane verbe, punându-se accent pe moduri, funcţii sintactice şi relaţia dintre acestea, dintre diferite funcţii sintactice şi modaliatatea exprimării acestora, nefiind neglijate nici aspectele semantice, sau referirea firească la realizarea numelui predicativ; exemple ar fi exerciţiile 1/p.17, 2/p.17, 3/p.17, 17/p.22, 23/p.23), **funcţional** (şi am cita aici cerinţa exerciţiului 6/p.18: *Angajaţi-vă într-un dialog în care, prin modul la care folosiţi verbul predicat, să exprimaţi: a) certitudinea realizării unei acţiuni, b) ipoteza că o acţiune se va realiza, c) ordinul de a realiza o acţiune*), **formulare** (se cere realizarea unei propoziţii sau predicaţii conform unor cerinţe care solicită elevului realizarea predicaţiei prin diferite

verbe la anumite moduri sau timpuri, ilustrarea unei acţiuni, stări, existenţe, declaraţii, utilizarea unor forme mai dificile cum ar fi cele inverse, la anumite persoane şi număr, contrastarea formelor verbale ale vorbirii directe şi indirecte; exerciţiile ar fi: 7/p.18, 8/p.19, 13/p. 19, 9/p.19, 10/p.19, 11/p.19, 12/p.19, 20/p.22, 24/p.23, 26/p.24; subliniem aici cerinţa exerciţiului 18/p.22: *Folosiţi, pentru a caracteriza un prieten, de cel puţin cinci ori verbul a fi , la mod predicativ, urmat de câte un adjectiv care să redea trăsăturile de caracter ale prietenului. Indicaţi apoi ce fel de predicat s-a realizat prin a fi împreună cu adjectivele utilizate,*care îmbină apelul la cunoştinţe teoretice, analitice cu realizarea unui deziderat comunicativ), **acord** (exerciţiile: 21/p.22, , 22/p.22, 25/p.24), **discriminativ** (19/p.22 *Utilizaţi substantivele [...] întâi ca substantive cu articol hotărât cu funcţia de subiecte ale verbului a fi, apoi ca substantive nearticulate cu funcţia de nume predicativ ale verbului a fi!*), **acurateţe/corectare** (exerciţiile: 27/p.24, 29/p.26), **grilă** (16/p.20 *Marcaţi cu un X poziţia corectă din următorul test-grilă!* ; în general, aspectele abordate sunt de natură teoretică. Se remarcă la punctul III. abordarea discutării punctuaţiei propoziţiei cu predicat realizat prin verb la condiţional-optativ), **complex** (selectare, clasificare, analiză; se remarcă aici exerciţiul14/20 *Vă place muzica? Ascultaţi o melodie interpretată de solistul preferat; selectaţi cât mai multe predicate, dispuneţi-le, după modul verbal, în coloanele unui tabel, numerotaţi verbele din fiecare coloană şi arătaţi ce mod a fost mai mult utilizat!*) În subsecvenţa F., destinată realizării trecerii de la analiză, la construcţie, sunt prezente exerciţii de tip: **analiză** (în cadrul exerciţiului 30/p.27 sunt oferite modele de analiză sintactică şi morfologică, urmate de (p) fragmente aparţinând poeţilor M. Sorescu, I. Alexandru, N. Stănescu, A.Păunescu, E. Isac, sau se cere analiza *verbului predicativ a fi şi predicatele realizate prin copulativul a fi cu nume predicativ* în cadrul exerciţiului 32/p.29; cel mai frecvent se solicită analiza morfologică şi sintactică a predicatelor în cadrul exerciţiilor: 34, 35, 36, 37, 39/pp.30,31), **formulare** (propoziţie sau predicaţie conform unor cerinţe; exerciţiul 33/p.29 solicită exemple pentru sensurile verbului predicativ *a fi,* pe care exerciţiul anterior nu le ilustrează), **transformare** (trecerea unor imperative la forma negativă 34 b/p.30 sau trecerea unor predicate la viitor respectiv viitor anterior: 35c/p.30). Printre exercitiile mai putin traditionale se numara cele tip **grilă** (31/p.29) sau **argumentare** (exerciţiul 37b/p.30; 39b/p.31 cer să se arate de ce unele dintre verbele întrebuinţate în text nu au funcţie de predicat, sau să se motiveze răspunsul dat – exerciţiul 36c/p.30). Se remarcă prezenţa exerciţiilor de tip **funcţional comunicativ** (41/p.32 *Alcătuiţi: a) o telegramă folosind maximum cinci verbe*: 43/p.32 *Selectaţi şase imagini potrivite pentru a face publicitate unor produse! Alcătuiţi câte un text publicitar pentru fiecare imagine, respectând următoarele cerinţe: a) textul publicitar pentru imaginea (a) să conţină două verbe la mod personal*;) precum şi a celor de tip **situaţional** (42/p.32 *Imaginaţi un eveniment care să corespundă imaginii alăturate şi să presupună un dialog!)*

Sunt prezente şi câteva exerciţii **lexicale**, care, după cum subliniază şi autorul, sunt subordonate specificului cărţii fiind destinate ilustrării claselor lexico-gramaticale ale realizării predicaţiei.. Astfel, exerciţiul 34/p.30 cere elevilor să stabilească regionalismele din text şi să stabilească sensul acestora. Cerinţa exerciţiul 36b/p.30 solicită încadrarea formei verbale subliniate în categoria argaismelor sau regionalismelor. Punctul d) al exerciţiului 34/p.30 solicită antonimele predicatelor. Iar exerciţiul 40/p.31 cere identificarea formei infinitivale, corespunzătoare conţinutului noţional al verbelor. Deosebit de valoroasă ni se pare partea a doua a exerciţiului care solicită elevilor redarea situaţiei de

comunicare corespunzătoare expresiilor identificate în prima parte. Sunt prezente, de asemenea, două exerciții vizând **topica** (35b/p.30 Arătați care este poziția subiectului în raport cu predicatele identificate! și 39c/p.31 Arătați care este poziția numelui predicativ!) și două privitor la **punctuație** (38c/p.31 Explicați utilizarea semnelor de punctuație și ortografie!, 42c/p.32 Folosiți [...] c) linia de dialog, semnul exclamării, semnul întrebării și punctele de suspensie.).

Secvențele II, III, IV continuă demersul privind predicația construind în secvențele succesive pe temelia anterioară, fără a pierde din vedere etapele precedente și cele care urmează secvenței discutate. Unul din obiectivele bine conturate ale cărții îl constituie facilitarea fluenței trecerii de la o etapă la alta în interiorul ciclului gimnazial.

Dăm mai jos procentele în care se regăsesc diferitele tipuri de exerciții în secvențele corespunzătoare claselor a V-a, aVI-a, a VII-a și a VIII-a:

Tipuri de exerciții	*Secvențe corespunzătoare claselor/nr. exerciții*			
	aV-a - 43	*aVI-a -38*	*a VII-a 37*	*a VIII-a 34*
Clasificare/ordonare	11%	15%	8%	2%
Analiză	9%	18%	48%	38%
Formulare	25%	28+7%	10%	20%
Argumentare	2%	15%		14%
Grilă	2%		5%	5%
Contragere/dezvoltare		2%		10%
Disciminare/diferențiere	2%			
Lexical	8%	13%	10%	22%
Corectare	4%		2%	2%
Sinteză				2%
Funcțional/comunicativ	6%			
Situațional	2%			
Transformare	4%			
Acord	6%			
Diverse	2%			

În cadrul secvenței referitoare la clasa a VII-a se remarcă procentul mare de exerciții de tip analiză: 48% cărora li se alătură cele de tip grilă 30%.

În loc de **concluzii**

Am menționat mai sus structura volumului care cuprinde un argument urmat de patru secvențe care se constituie în substanța volumului. Paginile finale cuprind izvoarele, cele douăsprezece periodice utilizate ca sursă de text, titlurile manualeleor școlare (patru tiltluri pentru clasa a V-a, patru tiltluri pentru clasa a VI-a, două tiltluri pentru clasa a VII-a, trei tiltluri pentru clasa a VIII-a), o bibliografie cuprinzătoare – în ciuda mențiunii „selectiv" – cu trimitere la diverse edituri, la publicații de dată recentă sau reeditări. Se impune atenției selectarea periodicelor și autorilor. Se propun astfel texte din diverse domenii ca cel tradițional al literarturii sau cel al lumii de afaceri, al politicii sau al jurnalisticii propriu-zis. Sunt prezenți titanii literaturii române alături de nume mai puțin cunoscute. Se realizează astfel o imagine realistă a ofertei de lectură contemporană aflată la dispoziția elevilor noștri.

Subsecvențele cu caracter teoretic. După cum am remarcat și în cadrul abordării secvenței I, aspectele teoretice sunt prezentate obiectiv, clar, potrivit nivelului de studiu al elevilor. Considerăm realizate deplin scopurile propuse de autor, acelea de a reduce informația teoretică la un minim necesar înțelegerii faptelor de limbă, de a prezenta aspectele teoretice într-o dispoziție sistematică, opusă dispersării și intercalării caracteristice manualelor. Sunt clarificate și probleme care mai constituie controverse pentru unii autori de manuale (nota 4/p.34). Sunt prezentate paralel definițiile din manuale și cele prezente în lucrări de specialitate, iar acolo unde acestea lipsesc (Clasa a VIII-a) sunt oferite substituente. Considerăm binevenită insistența asupra acordului, sau trimiterea la lucrări de specialitate care discută în detaliu aspecte problematice cum ar fi cele privitoare la verbul *a părea* (nota de la p.65). Este foarte utilă viziunea sintetică, de ansamblu care nu neglijează nici măcar unul din aspectele organic-unitare ale gramaticii, văzute în dinamică secvențială. Remarcăm, de asemenea, punerea în pagină menită să ordoneze informația și să faciliteze receptarea.

Deosebit de important ni se pare faptul că paginile dedicate aspectelor teoretice, prin oferta mai multor variante de definire se constituie într-un suport solid pentru munca profesorului și a elevului deopotrivă. Aceștia au posibilitatea de a alege varianta pertinentă pe baza unui demers selectiv dublat de o argumentare a acestuia. Astfel însușirea cunoștințelor nu are loc mecanic, „pe nemestecate", ci în mod activ, participarea elevului la opțiune realizând simultan investirea acestuia cu responsabilitatea selectării informației și actului învățării. În consecință, considerăm că volumul constituie un folositor îndrumar teoretic ce își propune clarificarea unor probleme teoretice și completarea manualului prin exemple.

Subsecvențele cu carcter aplicativ. Cele patru secvențe cuprind 43 (29+14), 38, 37 și respectiv 34 exerciții. Se remarcă în cadrul subsecvenței E/III clasificarea verbelor prin exerciții alături de numeroase exerciții de analiză, iar în cadrul subsecvenței D/IV exercițiile de sinteză.

Sunt create multiple posibilități de utilizare a limbii prin exerciții care solocită practicarea tuturor celor patru deprinderi: citit (spre exemplu: exercițiile 34-35/p.30), scris (spre exemplu: exercițiile 1-5/pp.17-18, sau, mai complexe, 41, 43/p.32), vorbit (spre exemplu: exercițiile 15/p.20, 42/p.32), ascultat (spre exemplu: exercițiile care presupun angajarea unui dialog, sau 14/p.20).

Exercițiile sunt prezentate în mod gradat, de la simplu la complex, asigurând menținerea interesului elevului dincolo de satisfacția rezolvării corecte a exercițiului precedent. S-ar putea exemplifica prin exercițiile 14 și 15/p.20 unde, componentelor exercițiului 14: selectare, clasificare, analiză, li se adaugă componentele formulare (*Adresați unui coleg zece întrebări despre cel mai important eveniment sportiv al anului!)* și conștientizare (*Concluzia la care ajungeți este (a) sau (b)?*), sau 21 și 22/p.22. Sunt prezente și exerciții cu utilitate în practica de zi cu zi, cum ar fi contragerile (29/106, 31/107) sau de dezvoltare a unui text (25/103).

Abordarea didactică nu se rezumă la asigurarea concordanței cu programa școlară de limba și literatura română, la selecția problemelor teoretice și la prezența exercițiilor și textelor de analizat după cum notează autorul, cu modestie, în argument. Selectarea are în vedere și coordonate ca cea umanistă, dincolo de reperele strict gramaticale. Astfel, nu este neglijată componenta educațională, prezentă în exerciții care cer elevilor să-și observe

comportamentul lingvistic în cazul unei conversații telefonice, spre exemplu (exerciul 28/p.25), sau să cumpănească etic conținutul celor exprimate: a)*La începutul unei convorbiri telefonice puneți o întrebare, sau vă prezentați?* b)*Ce propoziții folosiți dacă trebuie să anunțați o urgență medicală, să chemați salvarea? Într-o astfel de situație obișnuiți să exagerați, să inventați argumente?*

Dacă ar fi să exemplificăm exerciții deosebit de reușite, care să ilustreze orientarea comunicativ-funcțională actuală, acestea ar putea fi 33/p.108 unde se oferă mode de rezolvare a celor patru cerințe formulate, sau 31/p. 107 – alcătuirea unui mesaj SMS (probabil cu „priză" la publicul școlar, alături de rezolvarea spinoasei probleme a acordului dintre predicat și subiect – exercițiile 19, 20/pp. 100,101. Tot în această categorie am încadra și exercițiile referitoare la paronime (17/p.100) și antonime (18/p.100).

Sugestii – subiectiv. În ceea ce privește aspectele teoretice, probabil că unele concepte cum ar fi cel de *nucleu predicațional* (p.88) reclamă prezența dascălului alături de lectorul-elev în momentul citirii, în ciuda prezumției existenței unei platforme-fundament privitor la nume-subiect și verb-predicat bine clarificate anterior clasei a VIII-a.. O eventuală notă sau trimitere ar fi binevenită.

În ceea ce privește aspectele cu caracter practic, am dori o practică și producție controlate nu teoretic, ci prin apel la texte autentice. Câteva exemple de exerciții care tind să se impună în practica testării, chiar dacă lipsesc din manualele de limba română sunt cele ce solicită completarea de spații (fie ț sunt sugerate cuvintele, sau nu), sau exercițiul situațional, sugerat prin contexte care să solicite o anumită predicație. Poate că am fi dorit exerciții care să pună accent și pe fluența textului vorbit sau scris, diferite de cele ce pun accent doar pe și acurateță. Argumentul ar fi funcția primordială a limbii – aceea de a comunica. Și tot în acest context, spre a servi comunicarea, am vrea mai multe exerciții cu miez, deoarece, cu toate că exercițiul 15/p.99, spre exemplu, este absolut comunicativ, îl simțim oarecum abstract (*Narați un eveniment realizând, în cadrul narațiunii, un acord gramatical, un acord după înțeles și un acord prin atracție*). Solicitarea este adresată în special pentru a contracara lipsa acestor tipuri de exerciții din manualele școlare.

O ultimă dorință ar fi prezența unei chei a exercițiilor, pentru a putea fi verificată și munca individuală, personal, imediat.

Pentru elevii, studenții și profesorii aflați în preajma Seghedinului, care doresc să-și adâncească, sau să-ți exerseze cunoștințele dobândite până acum despre predicat, recomandăm cu căldură această carte. Le va fi, cu siguranță sfetnic și tovarăș de nădejde pe cărările nu totdeauna evidente ale gramaticii limbii noastre. Dar recomandarea se adresează tuturor acelora interesați de limba română, deoarece considerăm că volumul semnat Ștefan Gencărău, dedicat doar aparent facilei, arhicunoscutei teme a predicației, își realizează pe deplin obiectivul propus, acela de *satisfacere a nevoii dobândirii cunoștințelor despre predicat,* neabătându-se pe parcursul demersului de la crezul mărturisit: „e adevărat doar ceea ce e simplu și, mai ales, *probat* în texte și în vorbire".

Observaţii pe marginea grupării "prepoziţie+adjectiv" în română

G.G. Neamţu

0. După cum îi arată şi numele, PREPOZIŢIA se caracterizează distribuţional prin ocurenţa ÎN FAŢA unei alte clase de cuvinte[1], ai cărei membri devin termeni ai unei sintagme ocupând mereu poziţia termenului subordonat (Ts) şi îndeplinind astfel o funcţie sintactică (faţă de celălalt termen al sintagmei, constituit în regent, Tr): *Merge* **la** *ştrand. A discutat* **cu** *ceilalţi. Am votat* **împotriva** *amândurora. A greşit* **datorită** *neatenţiei.*

Prin sensul său relaţional, generator şi organizator de sintagme, prepoziţia este CONECTIV prin excelenţă, unul dintre mijloacele fundamentale de realizare a subordonării la nivel intrapropoziţional.

0. 1. Într-o limbă care cunoaşte flexiunea cazuală, cum este şi româna, prepoziţia are REGIM CAZUAL[2], respectiv impune cuvântului declinabil de după ea un anumit caz, în particular, unul dintre cazurile: genitiv (*S-a dus la gară* **înaintea** *musafirilor.*), dativ (**Datorită**_*pregătirii sale excelente s-a clasat pe locul întîi.*), acuzativ (*Toate acestea le-am făcut* **pentru** *tine.*).

Ca mijloc de subordonare (= conectiv subordonator intrapropoziţional), prepoziţia se întâlneşte şi se suprapune astfel CAZULUI, categorie gramaticală de RELAŢIE prin excelenţă la acelaşi nivel (= intrapropoziţional), a cărei expresie o constituie flectivele (= desinenţe cazuale, articole).

Cu unele excepţii[3], cazul, asemenea prepoziţiei, este exclusiv subordonator.

Ca funcţionalitate (= potenţare relaţională), cele două mijloace de subordonare ale substantivalului[4] (prepoziţia şi cazul) se exclud reciproc, respectiv:

(1) Dacă substantivalul este fără prepoziţie, mijlocul de realizare (integrală) a raportului sintactic este cazul însuşi, care are funcţionalitate maximă (100%), numit de aceea caz propriu-zis sau CAZ_1, ipostază în care are un conţinut gramatical propriu (*cartea* **elevului,** *îi scriu* **elevului**, *am văzut* **elevul** *despre care ...*).

(2) Dacă substantivalul este cu prepoziţie, iar cazul este impus de aceasta, mijlocul de realizare (integrală) a raportului de subordonare este prepoziţia. Forma cazuală (de genitiv, dativ, acuzativ) fiind dictată de prepoziţie, ea are valoare relaţională şi conţinut gramatical zero, sarcina de organizare a sintagmei revenindu-i prepoziţiei. De aceea, un asemenea caz a şi fost numit CAZ_3[5] sau caz prepoziţional (G_3, D_3, Ac_3). Cazurile neprepoziţionale (C_1) aparţin, ca mijloace de subordonare, FLEXIUNII, iar cazurile prepoziţionale (C_3), JONCŢIUNII, unele excluzându-le pe celelalte. (A se compara: *maşina* **studentului**_(G_1)/ *maşina* **din faţa studentului** (G_3); *am văzut* **un elev** (Ac_1)/*am discutat* **cu un elev** (Ac_3); *I-am mulţumit* **profesorului** (D_1)/*am reuşit* **datorită profesorului** (D_3).)

0. 2. Dincolo de categoria substantivalului, gramaticile limbii române înregistrează apariţia prepoziţiei şi în faţa ADJECTIVULUI, clasă de cuvinte la rându-i cu flexiune cazuală[6] realizată prin ACORD. În asemenea situaţii, dacă într-adevăr este vorba de adjective, se pune problema funcţiilor adjectivului, a mijloacelor de realizare şi a cazului acestuia, inclusiv a ordinului său funcţional.

Înaintea unei examinări concrete a structurilor vizate, se cer făcute câteva precizări preliminare legate de adjectiv şi categoriile acestuia, în primul rând cazul.

(1) Adjectivul cunoaşte categoria cazului, cu toţi cei cinci membri ai săi, dar ea este una strict formală[7], consecinţă a acordului cu un substantival, acord în care sunt antrenate solidar şi categoriile de gen şi număr. De aceea, la cazurile adjectivului, numite şi cazuri acordate sau $CAZURI_2$[8], spre deosebire de cele substantivale (= $cazurile_1$), nici nu se poate vorbi de un conţinut gramatical propriu şi diversificat pe membrii categoriei.

(2) Din punct de vedere sintactic, ACORDUL este mijlocul firesc de subordonare a adjectivului faţă de substantival, iar în plan logic, expresia INERENŢEI, a apartenenţei însuşirii (exprimate de adjectiv) la un obiect (denumit de substantiv).

Cum acest raport de inerenţă şi expresia lui rămân mereu aceleaşi, se înţelege de ce $cazul_2$, indiferent care (N_2, G_2, D_2, Ac_2, V_2), consecinţă a acordului, are putere funcţională limitată, respectiv generează numai funcţii de tip ATRIBUTIV (= atribut adjectival, nume predicativ adjectival şi element predicativ suplimentar adjectival)[9].

Prin natura lor total diferită, cele trei mijloace de subordonare la nivel intrapropoziţional, FLEXIUNEA (caz_1), ACORDUL (caz_2) şi JONCŢIUNEA (caz_3), sunt /ar trebui să fie, cel puţin teoretic, în DISTRIBUŢIE COMPLEMENTARĂ, adică să se excludă reciproc.

Cazul adjectivului fiind impus de acord şi numai de acord, care este şi mijlocul său de subordonare, apariţia pe lângă adjectiv a unei prepoziţii, la rându-i cuvânt cu regim cazual şi mijloc de subordonare, infirmă/pare a infirma principiul exclusivităţii mijloacelor de realizare a raporturilor de subordonare, generând STRUCTURI INSOLITE, atipice, taxate, tocmai de aceea, drept "excepţii".

În gramaticile limbii române se vorbeşte de două tipuri de asemenea structuri, în funcţie de regimul prepoziţiei şi felul adjectivului:

(a) Prepoziţie (cu Ac) + "adjectiv" calificativ (propriu-zis, participial, gerunzial), structuri încadrate funcţional la COMPLEMENTE, respectiv:

(a_1) Complement INDIRECT: **Din roşie** *s-a făcut verde la faţă când a auzit vestea. Tu* **din tânăr** *precum eşti/Tot mereu întinereşti.* (M. Eminescu).

(a_2) Complement CIRCUMSTANŢIAL DE CAUZĂ: *Plânge* **de bucuroasă**. *Nu se poate ridica din pat* **de bolnavă**. *Abia se mai ţinea pe picioare* **de obosit**. **De prost** *ce este, nu ştie nici cum îl cheamă.*

(a_3) Complement CIRCUMSTANŢIAL DE TIMP: *O ştiu* **de mică**. *Ne cunoaştem* **de tineri**.

(a_4) Complement CIRCUMSTANŢIAL LIMITATIV (= de relaţie): **De voioasă**, *e voioasă.* **De harnică**, *e harnică, dar nu o prea ajută capul*[10].

(b) Prepoziţie (cu G) + adjectiv pronominal posesiv, indiferent de funcţie (atribut, nume predicativ, element predicativ suplimentar, complement): *Oamenii* **din jurul meu** *erau amabili. Toţi au fost* **împotriva ta**. *Nu te ştiam* **contra noastră**. *A ajuns la gară* **înaintea mea**.

1. Examinând primul tip de structuri, singurul discutat aici, putem constata următoarele:

(a) În toate structurile date avem câte o propoziţie cu regim acuzatival (= cere A_3), respectiv de şi din.

(b) În nici una dintre structuri prepoziţia nu este suprimabilă şi ca atare nu este o prepoziţie facultativă sau parazitară, a cărei calitate de relatem să fie discutabilă (compară cu *un prieten* **de**-*al dumnealui – un prieten al dumnealui*). Altfel spus, ca prepoziţie, ea este una valentă, activă, adică îşi exercită calitatea de conectiv intrapropoziţional[11].

(c) În fiecare dintre structuri, prepoziția apare cu un "adjectiv", clasă de cuvinte al cărei relatem (= mijloc de subordonare) este flectivul de acord (= desinența), nicidecum prepoziția.

(d) Cum în acord este antrenat, alături de gen și număr, și cazul, înseamnă că forma cazuală a adjectivului nu reprezintă un acuzativ prepozițional (Ac_3), ci un caz acordat (caz_2) - $nominativ_2$ sau $acuzativ_2$, în funcție de cazul substantivului la care trimite[12]:

- $nominativ_2$: **Din roșie**_[→ ea], *s-a facut verde...*; *Plânge* **de fericită** [→ ea]; *Ne știm* **de mici** [→ noi]
- $acuzativ_2$: **Din roșie** [→ pe ea], *a făcut-o verde*; *Te știu* **de mică**_[→ pe tine][13].

(e) Coroborând cele de mai sus, ajungem la două concluzii contradictorii și deopotrivă mai puțin obișnuite:

(e_1) Dacă "adjectivul" are două relateme subordonatoare active (acordul și prepoziția), prin care el apare ca dublu subordonat, atât substantivalului (prin $nominativ_2$/$acuzativ_2$), cât și verbului (prin prepoziție), nu-l putem încadra sintactic la un anumit tip de determinant: atribut, complement, și una, și alta sau nici una, nici alta?![14]

(e_2) Dacă acceptăm că dintre cele două relateme numai unul este activ, și anume prepoziția, prin care "adjectivul" este subordonat verbului și în mod firesc are funcția de complement[15], funcție unanim acceptată în gramatici, rămân obscure STATUTUL și ROLUL acordului, aducându-ne în fața altui lucru bizar: un "adjectiv" acordat cu un substantival[16], dar subordonat unui verb (și cu funcție pe lângă acesta)[17].

1. 1. Nici încercarea de a explica și justifica prezența prepoziției în fața "adjectivului" prin recurgerea la o structură mai amplă (= bipropozițională) cu adjectivul în $nominativ_2$ și funcție de nume predicativ[18] nu conduce la o soluție unitară, nici în privința cazului și nici a funcției[19].

Astfel:

(1) În structurile cu complement circumstanțial de timp (*Te știu* **de mică**.), atât prepoziția (**de**), cât și funcția temporală a "adjectivului" s-ar putea explica și genera din structuri mai ample (bipropoziționale), de tip *Te știu* **de când** *erai* **mică**., adică dintr-o temporală cu nume predicativ adjectival ($nominativ_2$), iar **de** – o prepoziție din structura conectivului temporal (**de când**) al subordonatei.

Identitatea referențială a lui **te** (Ac_1) din regentă și a subiectului (**tu** – N_1) din subordonată, cu acesta din urmă făcându-se acordul normal al adjectivului-nume predicativ subordonat (**mică** = N_2), face posibilă, prin suprimarea subiectului o dată cu forma verbală personală, glisarea acordului spre **te** (Ac_1), respectiv trecerea adjectivului din N_2 în Ac_2[20].

Prepoziția **de**, "rest" din fostul conectiv **de când**, dispărut firesc o dată cu verbul, îi perpetuează sensul temporal și investește "adjectivul" în fața căruia ajunge cu funcție temporală.

Se vede astfel că "adjectivul" ajunge complement circumstanțial de timp nu prin el însuși, ci "conjunctural".

(2) "Adjectivul"-complement circumstanțial de cauză în schimb (*Plânge* **de fericită**.) implică/ar implica o generare destul de complicată și puțin verificabilă pentru a-l deduce dintr-un nume predicativ adjectival, asemenea situației din (1), "cam" după modelul: *Plânge* **de ce fericită** *este.*→ *Plânge* **de fericită**.

În subsidiar mai notăm că însăși subordonata presupusă ca bază (**de ce fericită este**) are un statut sintactic relativ atipic:

(a) Pe de-o parte, **de** este impus de verbul din regentă (**a plânge de**...).

(b) Pe de altă parte, în subordonată relativul **ce** are valoare adverbială, fiind echivalent cu **cît de**. (În urma operației de substituire am obține: *Plânge* **de cât de** *fericită este.*)
Pe scurt, ipoteza unei asemenea generări este discutabilă.
(3) Cât privește "adjectivul" – complement indirect (**Din roșie** *s-a făcut verde...*) și "adjectivul" – complement limitativ (**De frumoasă**, *e frumoasă.*), acestea nu mai pot fi nicidecum explicate și derivate dintr-un nume predicativ adjectival.
În concluzie, considerarea acestor complemente "adjectival-prepoziționale" ca fiind structuri derivate, obținute prin suprimarea unor elemente din propoziții subordonate ce conțineau un nume predicativ adjectival, poate oferi doar o explicație parțială, neunuitară și în mare măsură artificială.
1. 2. O dată epuizate căile de abordare a acestei structuri în perimetrul interpretării curente, cu rezultate deloc mulțumitoare, pline de "excepții", dintre care cea mai îngrijorătoare este încălcarea principiului exclusivității mijloacelor de relizare a raporturilor sintactice, încercăm în cele de mai jos avnsarea unei alte ipoteze și implicit a unei alte interpretări gramaticale a acestor structuri.
În vederea acesteia, reținem următoarele:
1. 2. 1. În mod cert, apariția prepoziției în asemenea structuri s-a realizat/se realizează prin analogie cu un model substantival. A se compara:

(1) a. *Ne cunoaștem* **de mici**.
b. *Ne cunoaștem* **de studenți**.
(2) a. *Plânge* **de bucuroasă**.
b. *Plînge* **de bucurie**.
(3) a. **Din bogat** *a ajuns sărac.*
b. **Din asistent** *a ajuns conferențiar.*
(4) a. **De voioasă** *e voioasă.*
b. **De profesor**, *e profesor.*

1. 2. 2. În modelul substantival, prepoziția impune în mod sigur un Ac_3 (*de studenți, de bucurie, din asistent, de profesor*), cu funcții "normale", aceleași cu ale "adjectivelor" și pe lîngă aceleași verbe.
În acest model, mijlocul unic de realizare a subordonării sunt prepozițiile, cele firești pentru aceste complemente, încât o încercare, aici, de a complica lucrurile, respectiv de a recurge la istorii derivative (cu structuri bipropoziționale), modificînd nepermis de mult din punct de vedere sintactic textul dat spre analiză, ar fi lipsită de obiect.
1. 2. 3. Comparând, în privința cazului, cele două tipuri de structuri (cu substantiv și cu "adjectiv"), identitatea funcțională este prea evidentă pentru a nu conduce și la o identitate cazuală, una datorată acelorași prepoziții, respectiv un acuzativ în toate situațiile. Altfel spus, ar fi de-a dreptul bizar ca în *Ne cunoaștem* **de mici**. să avem nominativ, iar în *Ne cunoaștem* **de studenți**. să avem acuzativ.
1. 2. 4. Cum acordul, generator de caz $_2$, nu poate fi contestat, înseamnă că respectivele unități (*mici, bucuroasă, bogat, voioasă*) nu sunt de fapt adjective propriu-zise, ci... adjective substantivate, adică, finalmente, SUBSTANTIVE provenite din adjective prin schimbarea valorii morfologice (conversiune).
Interpretarea aici avansată ar presupune, în generarea structurilor în discuție[21], un stadiu preexistent, în care pe poziția acestor unități s-ar fi aflat sintagme de tip "substantiv în $acuzativ_3$ + adjectiv în $acuzativ_2$". Prin suprimarea substantivului și păstrarea prepoziției, adjectivul (cu prepoziție) rămas a preluat calitățile substantivale ale unităților eliminate

(*Ne ştim* **de copii mici**. → *Ne ştim* **de mici**. **Din om bogat** *a ajuns sărac.* → **Din bogat** *a ajuns sărac.*).

1. 2. 5. Adjectivul substantivat are în mod firesc genul, numărul şi cazul substantivului suprimat, nefiind deci vorba de un acord sintagmatic cu substantivalul (pronume, substantiv...) cu funcţie de subiect sau complement direct din propoziţie. Identitatea de gen şi număr cu acesta (**Ei** *se cunosc* **de mici**. – *ei* = masc., pl.; *mici* = masc., pl.) se datorează identităţii referenţiale a acestuia cu substantivul suprimat ale cărui calităţi substantivale le-a preluat adjectivul (substantivat).

1. 2. 6. Fenomenul conversiunii adjectivului în substantiv este aici unul particular, fiind vorba de o CONVERSIUNE NEMARCATĂ (= fără convertorul obişnuit, de tip articol), dar nu unul singular în gramatica limbii române – comp. cu *Oamenii sunt de două feluri,* **buni** şi **răi**. (*buni, răi* = adjective substantivate).

2. În chip de CONCLUZII, vom spune că, potrivit celor de mai sus, acceptând o schimbare de statut morfologic (adjectiv → substantiv), în structurile discutate prezenţa prepoziţiei (**de, din**) nu are nimic "neobişnuit", exercitându-şi firesc rolul de cuvânt cu regim cazual şi pe cel de mijloc de subordonare, singurul, fără implicarea în vreun fel a unui acord.

În acest fel, ar dispărea anomalia "prepoziţie + adjectiv" şi, o dată cu aceasta, eventualitatea unei duble subordonări şi consecinţa acesteia – o funcţie cu statut neprecizabil. (Adjectivele SUBSTANTIVATE sunt în ACUZATIV (Ac_3), subordonate (exclusiv) prin PREPOZIŢIE şi au funcţie de COMPLEMENTE.)

NOTE

1. Singura excepţie o constituie **de** postpus unor adverbe ca determinanti cantitativi ai unor adjective sau adverbe: *destul* **de** *leneş, extrem* **de** *susceptibil, grozav* **de** *emotivă, formidabil* **de** *uşor* etc. De aceea, acest **de** nu este o prepoziţie, ci o POSTPOZIŢIE, situată în dreapta termenului potenţat relaţional. (Vezi, pentru termen şi accepţiune, Draşoveanu, 1997, p. 55.)
2. Vezi Draşoveanu, 1997, p. 228-229.
3. Ies din discuţie vocativul, în calitate de caz al adresării directe, prin urmare, nerelaţional, şi anumite fenomenalizări ale nominativului (= nominativul subiectului, supraordonat predicatului, nominativul parantetic (= al apoziţiei), nominativul aabsolut etc.). Vezi, pentru detalii, Draşoveanu, 1997, p. 119 şi urm.
4. Substantiv şi substitute.
5. Vezi, pentru clarificarea funcţională a cazurilor (caz_1, caz_2, caz_3), Draşoveanu, 1969, passim.
6. Nu discutăm aici prepoziţia din faţa verbelor la mod nepersonal (*dorinţa* **de** *a progresa, maşină* **de** *scris*) şi a adverbelor (**de** *acolo*, **pe** *mâine* etc.), care nu ridică nici o problemă specială: este cuvînt subordonator, dar nu impune caz, deoarece respectivele clase de cuvinte nu cunosc categoria cazului. Nu intră în discuţie nici prepoziţiile ca elemente componente în diferite locuţiuni, în speţă prepoziţionale şi conjuncţionale. Vezi, pentru toate acestea, Neamţu, 1999, p. 149-150.
7. Semnificaţiile gramaticale de caz (+ gen + număr) vehiculate de flectivul adjectivel nu vizează adjectivul însuşi (= "însuşirea" exprimată de acesta), ci substantivul (= obiectul denumit de el).
8. Vezi Draşoveanu, 1969, passim.

9. Vezi, pentru esența unică din punct de vedere funcțional a celor trei "părți de propoziție", Drașoveanu, 1978, p. 22
10. Vezi, în acest sens, GLR, 1963, vol. II, p. 164, 175, 177, 193.
11. De aceea o eventuală reconsiderare a statutului morfologic al unităților *de, din* prin trecerea lor de la prepoziții la adverbe (= cuvinte fără regim cazual) ar fi lipsită de sens. (Situația lui *de* din seria *de, drept, ca* de la elementul predicativ suplimentar substantival este cu totul alta – comp. *Ion ne-a venit* **de/ca/drept** *profesor de română – Ion ne-a venit profesor de română*. În contextul dat, aceste unități pot fi considerate adverbe, deci și *de*.)
12. Este de neconceput un adjectiv în absența substantivului, întrucât sunt de neconceput categoriile secunde (număr$_2$, gen$_2$, caz$_2$) în absența unor categorii prime (număr$_1$, gen$_1$, caz$_1$).
13. Vezi, pentru interpretări, Neamțu, 1999, p. 128 – 132; Bejan, 1995, p. 93; Drașoveanu, 1995, p. 12.
14. În gramatica limbii române nu se vorbește nici de atribut dublu subordonat și nici de complement dublu subordonat. (Chiar în ipoteza că elementul predicativ suplimentar (*Fetița aleargă* **voioasă**.) ar fi dublu subordonat, distanța dintre acesta și fenomenul în discuție este enormă, mult prea mare pentru a permite apropieri de interpretare.)
15. Prepoziția devenind un indicator al funcției.
16. Chiar acceptând, prin reducere la absurd, că aici adjectivul se acordă doar în gen și număr, nu și în caz, nesocotind astfel flagrant caracterul total al acordului, realizarea solidară (și sincretică) a celor trei categorii, nu se simplifică lucrurile: ca expresie a inerenței realizate prin acord, genul și numărul nu sunt mai puțin subordonatoare decât cazul.
17. Tocmai de aceea , Drașoveanu, 1992, numea aceste structuri "monștri sintactici".
18. Funcție prin excelență realizată adjectival (= prin acord).
19. Vezi, pentru structuri "derivate" (inventar, tipologie, generare), Guțu Romalo, 1973, p. 146-154, 196-202.
20. Prin urmare o perpetuare a N_2 din fosta subordonată în noua structură se exclude. Se înțelege că în *Ne știm* **de mici**., adjectivul este în N_2, dar nu ca transmitere a lui din fosta subordonată, ci prin acord cu subiectul din noua structură.
21. Cel puțin a unora dintre ele, în rest acționând analogia.

BIBLIOGRAFIE

BEJAN, 1995 – Dumitru Bejan, *Gramatica limbii române. Compendiu*, Cluj-Napoca.

DRAȘOVEANU, 1968 – D. D. Drașoveanu, *Observații asupra cuvintelor relaționale*, în CL, XIII, nr. 1, p. 19–32.

DRAȘOVEANU, 1969 – D. D. Drașoveanu, *O clasificare a cazurilor cu alicare în problema posesivelor*, în CL, XIX, nr. 1, p. 77–83.

DRAȘOVEANU, 1978 – D. D. Drașoveanu, *De la morfemul* **pe** *la un sistem al determinanților substantivului*, în *Probleme de sintaxă*, [Cluj-Napoca], p. 11–33.

DRAȘOVEANU, 1991 – D. D. Drașoveanu, *Curs de sintaxă a limbii române contemporane*, ținut la Facultatea e Litere, Univ. "Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca, anul universitar 1992.

DRAȘOVEANU, 1995 – D. D. Drașoveanu, *Adjectivul în zona complementului – "un călător fraudulos"*, în Excelsior, IV, nr. 8, p. 10–13.

DRAŞOVEANU, 1997 – D. D. Draşoveanu, *Teze şi antiteze în sintaxa limbii române*, [Cluj-Napoca]

GRL, 1963 - *Gramatica limbii române*, ed. a II-a, Editura Academiei, Bucureşti

GUŢU ROMALO, 1973 – Valeria Guţu Romalo, *Sintaxa limbii române. Probleme şi interpretări*, Bucureşti.

NEAMŢU, 1999 – G. G. Neamţu, *Teoria şi practica analizei gramaticale*, Cluj-Napoca.

Bilingvismul. Tipuri de bilingvism

Iliana Terelea

Contactul lingvistic condiționat de conviețuirea a două populații cu limbi diferite pe un spațiu limitat, duce inevitabil la apariția bilingvismului, una dintre cele mai importante și interesante probleme socio-lingvistice.

Bilingvismul este „capacitatea unui individ sau a unei populații de a utiliza în comunicare două sisteme lingvistice diferite"[1], cu alte cuvinte practica utilizării alternative poartă denumirea de *bilingvism*, iar persoanele care le realizează sunt considerați bilingvi. Citându-l pe A. Martinet, constatăm: „în vorbirea curentă este bilingv cel socotit în stare să folosească cu egală ușurință două limbi naționale: un țăran din Țara Bascilor sau din Finistere nu este „bilingv", deși el vorbește după interlocutor, franceză sau idiomul local"[2].

Condițiile diferite, în care ia naștere bilingvismul, determină formarea câtorva tipuri de bilingvism.

1. În funcție de caracterul direct și indirect (nemijlocit sau mijlocit) a contactului dintre limbi distingem bilingvismul *popular* și cel *cult*.

Primul aspect se constituie în condițiile comunicării directe între indivizii diferitelor limbi. În cazul *bilingvismului cult*, achiziționarea celei de-a doua limbi se face aproape în mod conștient prin studiu. Întrucât ideea că bilingvismul implică două limbi cu statut identic este așa de răspândită, unii sociololingviști americani au definit lingvismul cult și *diglosie*, ce reprezintă un caz particular de poliglosie. Cunoscute fiind atât posibilitățile de simbioză între cele două idiomuri, A. Martinet[3] preferă întrebuințarea termenului de *bilingvism*, care le acoperă pe toate. Aceeași direcție a bilingvismului apare și la Th. Capidan[4] sub denumirea de *bilingvism natural*, ce ia ființă din existența în comun a două comunități lingvistice și se produce în mod involuntar, și *bilingvism voit*, rezultat al necesității culturale, în care individul vorbitor introduce în structura limbii învățate particularități subtile din limba maternă. Prezentând tipul bilingvismului natural, autorul consideră că „înaintea individului vorbitor, amândouă limbile se găsesc la același nivel, cu alte cuvinte vorbitorul este oarecum stăpân pe ambele sisteme gramaticale. În cazul acesta, bilingvul, care dispune de două sisteme de semne, adică gândește cu două sisteme de limbi diferite,unul pentru limba maternă și alta pentru limba învățată, în momentul în care încearcă să vorbească, pentru orice cuvânt, în spiritul lui se produce o imagine verbală care așteaptă să fie exteriorizată prin două feluri de posibilități fonetice"[5].

Deosebirea dintre *bilingvismul popular* și *bilingvismul cult* constă în faptul că primul funcționează pe cale orală, iar celălalt se manifestă pe cale scrisă și-l întâlnim la vorbitorii cultivați. Bilingvismul vorbitorilor cultivați constituie un fenomen caracteristic unei minorități și de aceea duce la un contact nemijlocit, superficial între două limbi.

2. Un alt criteriu de clasificare al bilingvismului îl constituie nivelul de cunoaștere a celor două limbi. Distingem bilingvism *pasiv*[6] (receptiv), care se referă la capacitatea vorbitorului de a înțelege limba învățată fără întrebuințarea ei în procesul de comunicare și un bilingvism *activ* (productiv), în cazul că ambele idiomuri sunt utilizate de către individ în exprimare.

3. După modul cum se raportează bilingvismul la un colectiv social bine determinat, rezultă mai multe tipuri de bilingvism.

3.1. *Bilingvism individual*[7] , ca rezultat al contactului lingvistic întâmplător, este specific doar pentru indivizi izolați în mijlocul masei unilingve. Însă influența acestui tip de bilingvism asupra limbii materne a grupului dat este considerabilă. În această situație putem vorbi de:

a. comunicarea între indivizi unilingvi (IU)[8], membrii a două comunități lingvistice diferite, prin intermediul individului bilingv (IB)

$IU_1 \longleftrightarrow IB \longleftrightarrow IU_2$

sau

$[IU_1 - IU_2 - IU_n] \longleftrightarrow IB \longleftrightarrow [IU' - IU'' - IU''']$;

b. comunicarea între individul bilingv (IB) şi indivizii unilingvi (IU), aparținând aceleași comunități lingvistice sau unei grupări lingvistice diferite:

$IB \longleftrightarrow IU_1$ sau $IB \longleftrightarrow IU$

3.2. În cazul contactului permanent extern, necesitatea de comunicare între vorbitori aparținând colectivelor lingvistice creşte considerabil, fapt care are ca rezultat creşterea numărului de bilingvi. Acest *bilingvism de grup* influențează limbile în contact. Se amplifică frecvența actelor de comunicare şi apare o nouă formă, aceea a comunicării între bilingvi (IB), situație ce poate fi prezentată astfel:

$IB_1 \longleftrightarrow IB_2$

Sau

$[IB_1 - IB_2 - IB_n] \longleftrightarrow [IB' - IB'' - IB''']$;

3.3. În situația contactului permanent intern se constituie *bilingvismul colectiv*[9] (de masă). Întreaga colectivitate lingvistică (sau o parte considerabilă a sa) este nevoită să învețe o altă limbă şi să o utilizeze alături de limba maternă, fapt ce favorizează intensitatea procesului de interacțiune a limbilor. În acest caz creşte şi numărul formelor de comunicare:

a. între individul bilingv şi grupul de indivizi bilingvi (GB)[10]:

$IB_1 \longleftrightarrow GB = IB_1 \longleftrightarrow [IB_2 - IB_3 - IB_n]$

b. între două grupări bilingve:

$GB_1 \longleftrightarrow GB_2 = [IB_1 - IB_2 - IB_3] \longleftrightarrow [IB' - IB'' - IB''']$;

c. între grupări mixte, alcătuite din indivizi unilingvi:

$[IB_1 - IU_1 - IB_2] \longleftrightarrow [IU' - IB_3 - {}^{IM''11}]$ ş.a.m.d.

Bilingvismul colectiv al vorbitorilor obişnuiți este cunoscut mai ales în epocile vechi ale istoriei (în Antichitate, în Evul Mediu). Când unele popoare se impuneau altora cu forța armelor sau prin prestigiul culturii, ori când era vorba de migrația popoarelor se ajungea la amestec între etnii.

Prin urmare, în condițiile bilingvismului de grup şi ale bilingvismului colectiv, sensul şi caracterul lor social se amplifică.

3.4. Mai trebuie amintit că *bilingvismul enclavelor lingvistice*[12], are în vedere cazul unei colectivități lingvistice cu o anumită limbă maternă, ce trăieşte în sânul unei populații majoritare de altă natură etnică şi care vorbeşte o altă limbă. În cazul acesta limba maternă este de multe ori abandonată sau pe cale de dispariție (fiind specializată ca mijloc de comunicare de multe ori în relațiile de familie), cedând loc în favoarea limbii majoritare (istroromâna).

E de la sine înțeles că în enclavele lingvistice şi în graiurile marginale intervin numeroase inovații lexicale şi structurale (fonologice şi gramaticale) ca urmare a mediului aloglot. Teoretic vorbind, într-un idiom puternic influențat de o limbă străină, proporția faptelor gramaticale, cum ar fi cele morfologice, de deviație şi sintactice, împrumutate, poate creşte în aşa fel încât aceasta să se echilibreze. În această situație este vorba de o *limbă mixtă*. Noi putem să anticipăm faptul că în graiul din localitatea Cornuțel (jud. Caraş-Severin) nu poate fi vorba de un idiom mixt, deoarece interferența dintre cele două sisteme nu este de o asemenea amplitudine.

În urma influenței lingvistice, oricât de puternice, intervine modificarea sistemului, nicidecum absența caracterului sistematic, aşa cum sugerează termenii de *dezagregare, dezintegrare, inconsistență,* etc[13]. Graiul ucrainean din localitatea Cornuțel şi-a modificat diferite subsisteme ale structurii gramaticale, dar nu şi-a pierdut sistemul. Influența română se exercită asupra graiului menționat, conform unor legi generale de structura limbii dominate şi a celei dominante.

NOTE

1. *Tratat de lingvistică generală*, Ed. Academiei RSR, Bucureşti 1971, p.526
2. Martinet, *Elemente de lingvistică generală,* Ed. Ştiințifică, Bucureşti, 1970
3. Martinet, *op.cit.,* p.193
4. cf. Th. Capidan, *Limbă şi cultură,* Fundația regală pentru literatură şi artă, Bucureşti, 1943, p.53
5. *op.cit.,* p.57
6. cf. *Tratat...* , p.527
7. *op.cit.,* p.535; Vezi şi J. Robcic, *Raporturile lingvistice româno-ucrainiene,* Ed. Mustang, Bucureşti, 1981, p.37
8. Explicația simbolurilor: I = individ; U = unilingv; B = bilingv
9. cf. *Tratat...*, p.529
10. Litera G indică grupul
11. Litera M simbolizează grupul mixt
12. Cf. *Tratat...*, p.535
13. Cf. E. Petrovici şi N. Neiescu, *Inconsistența enclavelor lingvistice?*, în SCL, 3, XVIII, 1967, p.293

Literatura românilor din Ungaria

Cornel Munteanu

Argument

Încă nu avem la îndemână o antologie a creaţiilor aparţinând comunităţii româneşti din Ungaria. Prin anii'70 a fost o primă tentativă de a aduna într-o culegere de uz cele mai reprezentative texte, acoprind diferite genuri literare, de la poezie, proză, la studii de limbă, istorie locală, istorie culturală şi literară. Volumul **Muguri** (1973), cu o scurtă prefaţă a profesorului Domokos Sámuel, cuprindea o serie de autori din diferite generaţii, de la mai experimentaţii Ilie Ivănuş, Lucia Borza, Lucian Magdu la mai tinerii atunci Ioan Halász, Vasile Roxin, Gh.C.Mihăiescu. Dat fiind materialul vast care s-a adunat între timp şi fiindcă o nouă generaţie de creatori s-a afirmat după anii '80, între anii 1988-1989 s-a pus în discuţia UDRU ideea constituirii unui colectiv care să strângă şi să orodoneze material pentru un al II-lea volum antologic, **Muguri II**. Proiectul a rămas doar în stadiu de iniţiativă, astfel că până azi nu există un volum-antologic, organizat după criteriul genurilor şi formelor, care să cuprindă creaţiile românilor din Ungaria, în multitudinea manifestărilor sale şi să acopere arcul de timp dintre 1960 şi 2003.

De câteva bune decenii(1970-2003), activează în Ungaria un inimos grup de intelectuali români, a cărui activitate publică şi instituţională a dat contur deja unei literaturi a comunităţii.Condiţiile specifice unei minorităţi, care vieţuieşte în cu totul alt mediu lingvistic şi cultural decât cel al culturii şi limbii-mamă, au determinat şi o adaptare din rners a creaţiei literare şi a producţiei culturale.Autorii români din Ungaria a trebuit să împace două cerinţe:să se angajaze într-o cursă contra cronometru pentru a-şi păstra limba, cultura şi obiceiurile, folosind cât mai eficient eforturi intelectuale,timp şi mijloace, iar pe de altă parte, să se întoarcă spre sine şi să ducă la bun capăt proiecte individuale,în speţă, creaţia literară. Literatura românilor din Ungaria s-a născut, deci, din acest angajament şi o implicare activă în acţiunea de menţinere şi conservare a identităţii.Priorităţile începutului de drum,- ne referim aici la perioada de după război, – au determinat schimbări de poziţii între cele două deziderate, aşa încât,o vreme de câteva decenii, creaţia literară originală a cedat locul imperativelor şi aspiraţiilor comunităţii. De câţiva ani ,ne ocupăm îndeaproape de starea literaturii românilor din Ungaria şi de formele de presă, susţinute de intelectualii de aici, la punctul de joncţiune cu celelalte preocupări culturale.Astfel că, unele din idei transpar din aceste studii, ca preambul la un studiu mai amplu asupra întregului fenomen literar, la care lucrăm în prezent.

I. Premise. Din păcate, în România, este aproape necunoscută activitatea creatorilor şi intelectualilor români din Ungaria.La o vreme când această intelectualitate s-a constituit într- un grup compact de autori, este de neiertat tăcerea culturii române faţă de produsele literare ale acestora.E nevoie de un gest şi o atitudine imediată, care implică cooptarea ca membri ai Uniunii Ziariştilor şi ai Uniunii Scriitorilor din România şi ai reprezentanţilor din Ungaria.Parte din argumentele noastre, prezente aici, pot constitui un asemenea mobil de solidaritate şi sprijn pentru conaţionalii noştri.

Ca forme de organizare instituţională,scriitorii români din Ungaria nu au beneficiat de cadru organizatoric de manifestare, de tip cercuri sau cenacluri. Câteva iniţiative, precum Clubul românesc al intelectualilor din Budapesta ori Cercul Creatorilor şi Cercetătorilor români, din anii '9o, au avut mai mult un caracter cultural, cu acţiuni disparate, unele ca întâlniri de dezbatere asupra destinului comunităţii. Această lipsă a dus la luarea pe cont propriu a unor iniţiative strict individuale.Astfel că, mulţi dintre autori s-au afirmat datorită tenacităţii cu care au urmărit să-şi publice propriile cărţi. Al doilea motiv al întârzierii cu care se afirmă literatura comunităţii ţine de ceea ce aminteam la început, anume, concentrarea eforturilor intelectuale pe canalul măsurilor de menţinere a identităţii de limbă şi cultură, cu toate implicaţiile acesteia, istorie a comunităţii, religie, spiritualitate populară, învăţământ.A fost ca aceiaşi intelectuali, viitori scriitori, să răspundă acum dezideratelor timpului şi să fie şi promotorii cercetării folclorului, şi autori de manuale, şi ziarişti, şi oameni în funcţiile de conducere ale organizaţiilor româneşti. Pe fondul acestor priorităţi, literatura română din Ungaria devine, câţiva ani buni(1950-1970) o literatură de import, fie prin întâlnirile şi şedinţele de lectură cu scriitori din România, fie prin prezenţa cu scrieri a scriitorilor români în paginile literare ale ziarului românesc.Abia cu constituirea principalelor centre culturale,Budapesta, prin Clubul românesc ori Societatea culturală română şi Catedra de Română de la Elte (perioada 1948-1970) şi celălalt centru, Seghedinul, prin Catedra de Română (l955-1960), ulterior şi prin înfiinţarea studioului de radio-tv în limba română(anii '80), se poate vorbi de constituirea unei intelectualităţi autohtone,cu reale aptitudini literare şi de cercetare a fenomenului literar românesc.

Presa românilor din Ungaria,cea periodică *(Foaia românească, Lumina Convieţuirea)* şi eea ocazională *(Calendarul Românesc,Timpuri,Almanach)* rămâne unul din punctele de rezistenţă în promovarea, susţinerea şi afirmarea scriitorilor români de aici .Multe din condeiele consacrate de azi, de la Ilie Ivănuş, Lucia Borza, Gh.Petruşan, la Ana Hoţopan,Gh,Ruja, şi-au făcut ucenicia scrisului în paginile literare ale ziarelor şi revistelor de limbă română. Aşa se face că multe din creaţii poartă pecetea articolului publicistic, la graniţa dintre jurnalism şi literatură, ori dintre creaţia epică populară şi povestirea cultă.

II. Genuri şi scriitori. Două consideraţii în stabilirea genurilor şi a scriitorilor români din Ungaria: un aport important la stimularea creaţiei originale l-au adus scriitori proveniţi din România, stabiliţi în Ungaria, şi care s-au implicat direct în. activităţile comunităţii româneşti. În al doilea rând,spectrul variat al tipurilor de texte, precum şi afirmarea aceluiaşi autor în mai multe genuri literare, a dus la îmbogăţirea patrimoniului cultural şi,inerent, la perfecţionarea stilului şi a limbajului beletristic.Semnatari multă vreme ale articolelor de ziar, autorii români din Ungana au avut în prestaţia lor jurnalistică şi un model de organizare a textului, de la idei la limbaj, care a dus la diversificarea formelor literare.Majoritatea autorilor inventariaţi de noi au debutat în paginile săptămânalului românesc, În plus, parte din autori a susţinut constant pagina literară a ziarului cu articole de istorie literară, de informare şi popularizare culturală(medalioane literare, articole aniversare ori comemorative, prezentări de noutăţi în literatura română) .De aceea şi tabloul pe care-l oferim,urmând tipologia textelor literare, reduce la minimum descrierea operei individuale, în favoarea unei mai adecvate situări într-o paradigmă literară, care individualizează pe un autor sau altul.

1. Poezia. Nu se poate vorbi de grupări în interiorul poeților români din Ungaria, nici ,cel puțin, la nivel tematic sau imagistic.Specificitatea liricii acestor autori s-ar putea recunoaşte, cel mult, la nivelul unei topografii poetice,în constituirea unui spațiu imaginar şi figurarea metaforic-simbolică.Pe de altă parte nici generațiile de poeți nu sunt compacte, atât valoric, cât şi structural şi ficțional. În plus, aceşti poeți au beneficiat prea puțin de pe urma unor cronici şi recenzii ale criticilor confrați, care să le stimuleze dorința de a publica periodic poezie, ca să nu mai vorbim că volumele lor nu au ajuns la reviste literare din România, unde s-ar fi confruntat cu opinii critice adecvate, necesare în orientarea şi devenirea lor ca poeți.

Socotit un poet etaton al comunității, mult prea devreme stins, ***Lucian MAGDU*** (1937-1968) a fost recuperat târziu ca poet, prin singurul volum, publicat postum, **Confesiune** (1991,în trad.lui Comstantin Olariu).Prin modernitatea viziunilor, ca şi prin limbajul poetic, bazat pe asocieri spontane, este un poet ludic şi reflexiv.Un ludic poposind într-o copilărie marcată de amintiri răzlețe, un reflexiv prin întrebările existențiale, unele amare şi dureroase, pe care şi le pune în fața timpului curgător peste fire şi oameni, dar şi pentru găsirea rostului existențial al vieţuirii. Reflexivitatea liricii sale permite, dacă nu încurajează, şi ironia, o luare în răspăr a existentului, prin reperele lui cele mai stabile:casa, familia, iubirea, arta. De aici unele geometrizări ale cadrului, stilizări plastice cu luciri, stări şi sentimente,într-o construcție apropiată de desenul baroc. Alte poeme din acest volum rostesc o amară deziluzie pentru toate falsele izbânzi ale vieții, printr-o schimbare de accent, de la elegie spre ironie tragică. Din păcate, rămân încă nerecuperate o serie de poeme pe care le-a redactat în limba maghiară, după cum nu avem nici o bibliografie a articolelor sale de presă, încă din perioada studenției sale de la regie şi film, precum şi creația cinematografică, pe filiera documentară.

Mult mai experimentatul şi harnicul jurnalist ***Ilie IVĂNUŞ***(1913-1999) s-a exersat în poezia evocării şi militanta El este şi un asiduu traducător al poeților maghiari, de la Petöfi la Radnóti Miklós şi Garai Gabor.VoIumul din 1977, **Vioara cu cinci strune**, care cuprinde şi poezia tradusă, adună ,în prima parte, creațiile poetice originale ,publicate de-a lungul a 2o de ani în presa românească din Ungaria.Unele din poeme sunt confesiuni lirice,transpuneri ale copilăriei şi amintirilor poetului, în formula tradițională a prelucrărilor după ritmul şi metrica populară.Altele evocă pagini de istorie locală şi națională maghiară, cu unele palide meditații în fața vestigiilor arheologice ale locurilor. In ultima vreme,din 199o încoace, Ilie Ivănuş scrie şi poezie meditativă, interogativă, aducând drame şi stări în pragul tristeții metafizice.Mai puțin împlinite estetic, îmbibate cu mult retorism şi imagini artificioase, sunt poemele militante, festiviste, de ceremonial searbăd şi banal.Ele poara amprenta unui timp, inevitabil la compromisuri pentru condeiul lui Ilie Ivănuş,

Lirica pentru copii şi poezia ca auxiliar didactic constituie,în cea mai bună parte a ei, creația ***Luciei BORZA***(1928) Poemele adunate din presă în volumul **Flori târzii** (1987, ed. revăzută şi completată,1997) nu numai că propun un univers al copilăriei, cu toate componentele sale (casa, grădinița,lumea măruntă a animalelor, cromatica anotimpurilor), dar şi degajă un tonus cald , uneori prea afectat, jubilații şi extazieri momentane în fața miracolului copilăriei. De aceea şi evocarea unor amintiri, figuri din satul natal, imaginea mamei şi a căminului intim familial, construiesc o lume a purității şi jocului infantil.Mai puțină meditație, cât descripție, se găseşte în poezia acestui scriitor. De altfel, necesități didactice impun şi textului un anumit grad de oralitate şi declamare, precum şi o dispunere

regizorală după formula unor anecdote sau scurte povestioareAutoarea a şi editat un volum distinct de ghicitori pentru copii, **Mărunte mărgăritare**, 1986, şi, relativ recent, în 2ooo, un volum ilustrat de ghicitori. Multe din secvenţele poetice ale poeziilor lirice sunt confesive,cu implicaţii autobiografice; acolo unde ne-am fi aşteptat să apară mai pronunţat, meditaţia eşuează în discursivitate şi epicizare.

Pe aceeaşi tematică a evocării, cu uşoare tonuri umorale, poezia ***Anei CRIŞAN*** (1937) din volumul **Cu tine, cu voi** (2002) se află la graniţa dintre poezie intimă şi de stare. Asocieri spontane între elemenetele cadrului fac casă bună cu interogaţii abrupte despre existenţă şi timp. O melancolie ivită neaşteptat alunecă gratuit într-o glumă a jocului cu natura. Acolo unde pătrunde îndoiala şi tristeţea trecerii prin viaţă, Ana Crişan răstoarnă bucuriile vederii frumosului din oameni şi locuri dragi.

O mare risipă de energie şi talent poetic,bun versificator şi inovator al formulei lirice, din păcate, nevalorificate într-un volum individual, are creaţia lui ***Petru ANTON***. Atât de puţin cât a publicat în paginile *Foii* şi ale *Calendarului,*- pagini retipărite în volumul antologic colectiv, **Muguri** (1973)-, acest condeier aducea în poezie un aer proaspăt de formule lirice şi imaginar poetic inedit.Mai întâi, prin readaptarea în alt registru, de regulă, parodic, anecdotic şi/sau parabolic, a unor creaţii cunoscute din poeţii noştri. Apoi, prin intervenţia directă, în formula internă a poeziei, construind scenarii fictive,călătorind spaţii şi recompunând datele poemului, prin poetica fragmentului şi secvenţei.Chiar şi poezia peisagistă, precum *Amurg la Budapesta,* încarcă spaţiu şi timp cu însemnele-blazon ale întrebărilor existenţiale. Dialogul cu textele altor poeţi construieşte polemic o lume expusă primejdiilor şi greului, fără posibilitatea salvării prin cânt şi poezie.Petru Anton a fost pentru puţin timp şi redactorul-şef al publicaţiei româneşti, într-un moment dificil al ziarului,în acel an 1956.

O poetă cu verb poetic,capabil să producă o reaşezare a ideii în discursul liric, care ar fi putut contura, angaja şi antrena o nouă generaţie în poezia românilor din Ungaria, rămâne ***Maria BERÉNYI*** (1957) .Autoare a patru volume de poezii,**Autodefmire** (1987), **Fără titlu** (1992) , **Pulsul veacului palid** (1997),**În pragul noului mileniu**(2002) şi redactate în română şi maghiară, acest creator are încă de recuperat în poziţia poetului faţă de cea, mult mai riguroasă şi extenuantă, a cercetătorului.Printre tomuri de arhivă şi manuscrise de cercetare, anevoios, dar constant, se iveşte şi floarea rară a poeziei, ca o ofrandă a efortului istoricului.Poemele M.Berényi aduc un suflu nou faţă de tipul de lirism practicat de cei din generaţia anterioară, atât prin reevaluarea temelor lirice, deschise spre problematica şi drama omului contemporan, cât şi prin libertatea de construcţie şi expresie, spontaneitatea aşezării lucrurilor şi elementelor într-o ordine neaşteptată, Surprinde la acest poet refuzul convenţiilor şi artificiilor,printr- un discurs fragmentar, care multiplică ipostazele existenţei, până la copleşirea şi înăbuşirea ei de/ în propria substanţă. De aici, tonul grav alternând cu cel ironic, întrebări fără răspuns, mirări revoltătoare şi încrâncenări, în faţa unui univers vecin cu absurdul.

Alţi poeţi. Cunoscutul folclorist şi redactor de presă ***Alexandru Hoţopan*** este şi autorul unui volum de versuri, **Din rădăcini comune** (1997). Formula unei poezii-parabolă, ca şi practica poeziei de evocare fac pereche cu gustul pentru anecdotă şi scenariu cotidian.Sunt în acest volum şi unele inflexiuni ale vocilor lirice,într- un joc al măştilor, acolo unde poetul îşi schimbă unghiul de perspectivă şi poziţia. Volumul nu are unitate şi necesită o mai atentă supraveghere a redactării şi aşezării poemelor în pagină.

Din ultimul val de tineri poeţi, deocamdată afirmaţi doar prin câteva poeme publicate în presă (în *Foaia românească, Calendar,Lumina*), fac parte ***Mihaela Bucin*** şi ***Gheorghe Ruja***. Dacă prima scrie o lirică a inadaptabilităţii şi dezrădăcinării, cu acute stări convulsive,îndoială şi cumpănă a gândului, cel de-al doilea porneşte cu curaj la întrebări abrupte, adresate revoltător existenţei. Poemele celor doi devin, prin viziune şi stări lirice, un gen de gâlceavă lirică, în care este luat la rost şi pus la zid destinul omului rătacind printre semeni şi lucruri.

2. Proza Românii din Ungaria n-au un prozator de marcă, cu atât mai puţin un romancier. Multă vreme, câteva condeie s-au încercat pe dimensiunea redusă a epicului, pe de o parte, dar şi pe textul hibrid, la punctul de întâlnire dintre povestirea prelucrată după substanţa povestirilor populare autohtone şi proza de evocare, memorialistică, pe de altă parte. Aceasta face ca în unele texte ficţiunea narativă să piardă teren în faţa documentarului şi cotidianului. E un efect tipic de contaminare pentru prozatorii care au practicat formele strânse ale ziaristicii: reportajul, eseul,ancheta. Fiindcă cei mai mulţi dintre autorii de nuvele şi povestiri au fost *en titre* ziarişti, de la Ilie Ivănuş la Ana Radici Repiski.

Foarte fecund şi activ în proza românilor dm Ungaria, scriind mult şi în genuri diferite, este nuvelistul ***Ilie IVĂNUŞ***(1913-1999), Activitatea sa s-a desfăşurat multă vreme în paginile săptămânalului românesc, unde publica periodic nuvele şi povestiri sau traduceri din proza maghiară contemporană, Primul său volum, **Dincolo de orizont** (1981) caracterizează o proză tradiţionalistă, cu pagini de evocare a locurilor natale sau descrieri ale sălaşelor din Pusta maghiară. Câte un palid conflict antrenează naraţiunile sale, fără a deschide posibilitatea unor dezvoltări mai largi a epicului.Reacţiile omului la vremi şi la apariţia unor noi tipuri de relaţii sociale, în genul unei proze teziste, alternează cu problematica de conştiinţă a omului contemporan, pus în faţa unor decizii dificile de ales. Cu cel de-al doilea volum, **In lumea viselor** (1991) Uie Ivănuş dezvoltă unele subiecte autobiografice, pe care reuşeşte uneori să le transpună şi într-o proză de mister, cu uşoare tentative de fantastic.

Un autor verificat în proza scurtă, care vine cu entuziasmul povestitorului popular, din păcate, încă în aşteptarea unui volum, este ***Petru POPUŢA***(1931). Textele din presa românească şi diti Calendarele anuale au limpezimea narativă a fabulosului popular, specific zonei româneşti de unde se trage (Aletea), dar coboară un subiect popular în zona anecdotei şi păţaniilor neaşteptate.Este o proză densă în structurile sale interne, caracterizată prin oralitate şi pitoresc. Autorul se foloseşte de povestirea populară pentru a construi în jurul unor subiecte cunoscute situaţii, întâmplări, eroi, din actualitatea imediată. Există un sentiment al inefabilului în povestirile sale, dincolo de care funcţionează legi neştiute şi forţe care pun mari îndoieli în legătură cu destinul uman. Oralitatea prozelor lui Petru Popuţa asigură şi o fluenţă a discursului narativ, dinamizând acţiunea şi reducând la minimum descrierea.

Spuneam de un sector important al prozei românilor din Ungaria, cel aflat la interferenţa dintre textul publicistic şi cel literar. Acestor două resurse se adaugă şi o componentă *memorialistică,* ce face posibilă coexistenţa ficţiunii şi a evocării. Aşezate pe linia unei naraţiuni construite după toate regulile unei povestiri, asemenea texte au componentele şi atributele unei literaturi subiective(viziune şi atitudini, imaginar, stil, limbaj).Un autor deschis spre proza memorialistică, ce transformă textul autobiografic în plăcerea actului de rememorare, dublat de un evocator sobru şi echilibrat, este ***Gheorghe SANTĂU***(1923). Recentul său volum, **Amintiri** (2001), cuprinde nu numai un memorial

al anilor copilăriei şi de şcoală prin Ardeal, ci şi situaţii, oameni, întâmplări, în genul unei proze de atmosferă. Câteva momente se leagă de perioada studenţiei clujene, prilej cu care evocă momentul întâlnirii lui Lucian Blaga ori Iuliu Maniu. Figuri de dascăli, prieteni, colegi, de săteni, apar în luminile nostalgice calde şi senine ale memorialistului, Alte proze se folosese de momnente autobiografice pentru a construi o întâmplare inedită, o anecdotă epică sau chiar iau aspectul unor schiţe, bazate pe fină ironie şi mult umor.

Aceluiaşi gen memorialistic, cu un plus de autenticitate, venind dinspre exerciţiul jumalistic, aparţine şi volumele **Rupte dm suflet** (2001) şi **Plopi la capătul lumii** (2003) al jurnalistei ***Anei Radici REPISKI*** (1964).Eseuri pe diferite teme, în special culturale şi didactice, figuri din memoria afectivă a autoarei, întâmplări rare din adolescenţa sa, mici scene epice cu copii, anecdote scurte ca pretext de naraţiune confesivă, portrete de intelectuali români, dialoguri calde, toate îşi fac loc în aceste volume, care recuperează texte de presă.Un senin şi cald sentiment de melancolie învăluie, pe alocuri textele, într-un lirism al stărilor de rară sărbătoare intimă.

Alţi autori. Merită amintită şi prestaţia de prozator memorialist, dar cu o deschidere spre eseu şi studiu cultural, a ziaristului ***Vasile Roxin.*** Textele sale, din ciclul *Amintiri de demult.*. configurează nu numai un topos rural drag autorului, Micherechiul, dar şi aduc în prezent figuri de intelectuali cu vocaţia constructivă, oameni care şi-au rostuit existenţa pentru afirmarea identităţii naţionale. Pagini de cultură autohtonă alternează cu secvenţe din memoria intimă a autorului. E de strictă urgenţă recuperarea textelor sale într-un volum de autor.

3. Istoria şi critica literară. Multă vreme, de câteva decenii, între anii 195o-197o, istoria şi critica literară a românilor din Ungaria a fost lansată şi suplinită de colectivul de profesori veniţi din România şi stabiliţi la Catedra de Filologie Română de la Elte, din Budapesta, Daca e să-i amintim doar pe cei trei scriitori, cu o bogată activitate în acest domeniu, ***Ladislau Gáldi, Domokos Sámuel*** şi ***Pálffy Endre*** am contura deja grupul destul de compact valoric al istoricilor şi criticilor literari, cunoscuţi şi cititorului intelectual din România. Primul, cu un cunoscut studiu despre stilul poetic al lui Mihai Eminescu, al doilea cu bibliografia relaţiilor româno-maghiare şi câteva studii despre Goga, cel de-al treilea cu studiite de comparatistică şi monografia despre George Coşbuc. Modelul şi disciplina lor intelectuală, ca şi orizontul larg de lectur în care activau, au constituit repere pentru intelectualii români din Ungaria,majoritatea acestora urmând studiile universitare la catedra budapestană şi având ca dascăli şi mentori spirituali pe cei trei intelectuali. Mai mult chiar, o bucată de timp, Pálffy Endre se şi implică direct în activităţile comunităţii româneşti, devenind redactor-şef al ziarului românesc,prin anii '6o-'65, cand *Foaia* apărea la Budapesta.

Produs al şcolii budapestane de istorie şi critică literară, primul istoric literar al comunităţii, devenit el însuşi profesor la Seghedin, este ***Gheorghe PETRUŞAN*** (1938), Preocupat îndeosebi de istoria culturală a românilor dm secolul al XIX-lea, manifestările literare din jurul unor instituţii şi publicaţii româneşti de la Budapesta, Gh.Petruşan redactează încă din anii studenţiei o primă încercare de istoric al catedrei de română din Capitală. Studiul său, la bază teza de doctorat, apărut în volum, **Iosif Vulcan şi revista "Familia"** (1992) este o carte densă, bine documentată, scrisă cu mare pasiune şi responsabilitate a resurselor. Cercetarea doctă, prin analiza documentelor, face pereche bună cu interpretarea echilibrată a faptelor literare ale lui losif Vulcan, din perioada apariţiei budapestane a revistei.O lucrare serioasă prin aria de cuprindere, o perspectivă amplă

asupra creației scrisului mentorului revistei. Gh.Petruşan are şi o bogată zestre scriitoricească în presa românilor din Ungaria. Ani la rând, articolele sale literare, cele de atitudine civică, rememorările, sintezele de literatură, manualele şcolare, au fost în prim-planul interesului de lectură al studenților şi dascălilor comunității. Recuperate în volumul antologic **În căutarea identității noastre** (1994), aceste materiale, în mare parte de critică şi de sinteze literare,păstrează aceeaşi ponderație în aprecieri, buna organizare a demonstrației şi plăcerea desfătării intelectuale prin recuperarea unor lecturi din contemporaneitate.De semnalat că ,în Gh.Petruşan, autorii români de aici puteau avea un condei critic, care să-i încurajeze şi să le stimuleze creația, scriind cronici şi recenzii la apariția în volum a creației lor.

Mai discret ca prezență ziaristică, dar profund şi aplicat pe obiectul studiului comparativist al literaturii este ***Ion POPON***(1947-1999) ,cu interferențe literare Eminescu-Vitéz. Ideea afinităților de viziuneşi limbaj , chiar până la secvențe stilistice, între cei doi poeți din culturi şi spații diferite, îi sugerează autorului unele opinii pertinente legate de anticiparea unor modele poetice posterioare romantismului din cele două țări.

Alte contribuții. Cu un entuziasm al lecturii, ancorat mai mult în literatura contemporană, ***Tiberiu Herdean*** are toate şansele de încredere ale generației sale de a fi criticul literar al literaturii românilor din Ungaria. Cronicile, studiile, intervențiile asupra fenomenului literar al conaționalilor săi au dovedit că spiritul său critic poate contura o generație nouă de scriitori. Un discurs critic modern, cu uşoare inflexiuni şi subtilități de interpretare, scrisul lui T.Herdean ne poate oferi oricând surprize plăcute. Din păcate, şi acest autor, un extraordinar îngrijitor de antologie *(Timpul care vine,* 1986, poezie română contemporană) amână prea mult momentul marii sale cărți. Stă în forța analitică ingenuă a scrisului său să probeze talent şi stil în critică.

Pe dimensiunea istoriei faptelor de cultură şi literatură, dar şi un cititor profesionist al cărților comunității este şi ***Gh.C.Mihăiescu***. Multă vreme lector al manualelor şi cărților scoase de confrații săi, acest autor s-a ocupat de primele noastre societăți de lectură din românitatea din Ungaria, despre primul poet şi redactor al revistei "Lumina" (Giula,1895), David Voniga. Recenziile din presă şi materialele publicate în Calendar probează un cititor avizat al fenomenului literar românesc din locurile româneşti.

Multă pasiune în manifestarea verbului românesc şi atentă interpretă a poeziei românilor dm Ungaria este profesoara ***Lucreția Şipoş-Fluieras***. Activitatea Cercului de lectură, inițiat la Institutul de educatoare din Szarvas, cu şedințe regulate de citire şi dezbatere a textelor poetice, fragmente critice de analiză şi poetică a creației românilor din tJngaria, transformă uneori scrisul acestui creator în eseu şi meditație, ca forme superioare de interpretare şi trăire a literaturii. Amintim ,în treacăt, contribuțiile sale la relansarea poeziei lui Lucian Magdu sau a prozei lui Ilie Ivănuş.

III. Presa de profil. Date fiind condițiile de menținere a limbii, printr-un organ de presă românească, ziarul *Foaia noastră/ Foaia românească* a împlinit şi rolul de tribună literară. Aici s-au afirmat cei mai mulți din autorii inventariați de noi aici. În istoria celor 5o de ani de existență, ziarul a dispus de cel puțin 1-2 pagini de literatură, creație şi interpretare.Tiberiu Herdean ia inițiativa în 1985 de a demara o revistă de cultură, care să facă loc cercetării literare şi creației. Revista *Timpuri* apare până în 1989, fiind presa unei elite intelectuale a creatorilor şi cercetătorilor. Continuatoarea acestei reviste, după 1990, este revista anuală *Lumina,* revistă care rezervă şi pagini de poezie, proză sau cronică literară. Anul 1997 este punctul de pornire al unei alte reviste de cultură, în ritm trimestrial, la

inițiativa lui Gh.Petruşan, de la Seghedin. Revista *Convieţuirea* pare să devină acum,în 2oo4, cea mai completă şi serioasă revistă de cultură. Materiale de cercetare,alături de critică şi istorie literară, creaţii originale (poeme, proze scurte, poezie didactică), studii de teorie literară, probleme de lingvistică, configurează o revistă de înaltă ţinută ştiinţifică şi de bogăţie literară.

Ocazional, publicaţiile Institutului de cercetări al românilor din Ungaria sau ale diferitelor autoguvernări locale(precum *Simpozion, Annales, Almanach*)publică şi literatură (poezie de Maria Berényi, Ecaterina Tiritean, Ştefan Mureşan,Lucia Borza) ,dar, preponderent, studii istorice de literatură şi cultură despre românii din Ungaria.

Tabloul pe care l-am expus aici, despre preocupări şi manifestări literare ale românilor din Ungaria, este daparte de a fi epuizat o întreagă mişcare de idei, viziuni şi stiluri. Nici măcar nu am epuizat inventarul tuturor contribuţiilor, unele dintre ele, deşi reduse cantitativ, extrem de dense şi fecunde calitativ(bunăoară, poeziile lui Marcel Turcu, Ioan Halaszi, reportajele lui Ştefan Frătean, prozele Anei Varga). Dacă se poate vorbi de un ***ce*** specific creatorilor români din Ungaria, acesta se reflectă în diversitatea preocupărilor şi paleta vastă a formulelor expresive. Intrată de curând şi în problematica şcolilor româneşti, ca disciplină aferentă literaturii, literatura românilor din Ungaria rămâne un spaţiu cultural pe cât de pitoresc şi neuniform, pe atât de incitant şi surprinzător.A-l ignora ar fi echivalent eu nesăbuinţa de a-l condamna la anonimat şi trădare, o operaţie de extirpare a unui organ bun şi viabil, rezistent la vânturile şi bolile veacului.

Antologia literaturii românilor din Ungaria se adresează elevilor,studenţilor şi profesorilor de la secţiile de română din Budapesta, Szeged,Szarvas, de la liceul românesc din Gyula, precum şi tuturor celor interesaţi de fenomenul istorico-literar al creatorilor români din Ungaria. Proiectul răspunde şi cerinţelor din Programa de bază a Ministerului Învăţământului, privind predarea şi învăţarea limbii şi literaturii române,fiind parte integrantă a disciplinei Literatura română.

A *Cigányiász* historiográfiája[1]

Miskolczy Ambrus

Elöljáróban a *Cigányiász*ról

A *Cigányiász* a román irodalom első remekműve.[2] Szerzője: Ion Budai-Deleanu (1760–1820) két teljes változatát is elkészítette. Az elsőt az 1790-es évek derekán vagy végén, a másodikat 1810 körül fejezhette be, majd nekifogott a véglegesnek szánt mű összeállításához, de ebben halála megakadályozta. Így is elmondható, hogy a román szépirodalom száműzetésben született. Hiszen a XVIII. század első felében az egykori moldvai fejedelem, Dimitrie Cantemir – aki Nagy Péterrel kötött szövetséget, hogy felszabadítsa hazáját, de menekülnie kellett, mert a törökök még erősebbnek bizonyultak – Oroszországban, a cár udvarában írta híres pamflet-regényét, a *Hieroglifikus történet*et.

A Hunyad megyei csikmói görög katolikus lelkész fia, Ion Budai-Deleanu pedig miután Bécsben is végzett teológiai tanulmányokat, a hazai erdélyi görög katolikus egyházi vezetés merevsége és provincializmusa elől még idejében, 1787-ben Lembergbe ment, ahol bírósági titkár, majd ülnök lett. Itt, Galícia multikulturális jellegű központjában, alapított családot is, miután örmény származású lengyel nőt vett feleségül. És bár családi élete harmonikusnak látszik, Lembergben mindvégig száműzöttnek tekintette magát, miközben keményen dolgozott – munkahelyén és otthon: az íróasztalfióknak.

A száműzetés menedék is volt az egykori fejedelem, Dimitrie Cantemir és a hivatalnok-értelmiségi, Ion Budai-Deleanu számára egyaránt. Mindketten rosszul jártak volna, ha még életükben napvilágot lát, amit alkottak.[3]

Ion Budai-Deleanu a román filológia és történetírás egyik alapító egyénisége is lehetett volna, ha román-német szótára, nyelvtani művei, történelmi vitairata és az erdélyi népek eredetéről szóló nagy műve még életében megjelenhetett volna. Szótára kiadása érdekében többször is folyamodott a kormányhivatalokhoz is. Máig nem jelent meg. Filológiai írásaiból még inkább csak ízelítőt kaptunk.[4] (Ez szomorú és bosszantó, de gondoljunk arra, hogy Kazinczy Ferenc műveinek kritikai kiadása is várat még magára.)

A *Cigányiász* – szerzője szerint – „hősi-komikus-szatirikus költemény (poemation)". Tizenkét énekből áll, mint az *Aeneis*, és akár annak – a magyar olvasók előtt is oly népszerű Blumauer-féle travesztált – paródiája. A román mű eposz-paródia és hőseposz egyszerre. Szakirodalma is tiszteletre méltó műveltség és filológiai bravúrok, ugyanakkor megmosolyogtató közhelyek és meglepő tabuk – olykor egyazon szerzőnél is kiütköző – ötvözete. Paródiába illő mozzanat már a mű utóélete. Budai-Deleanu halála után két évtized telt el, míg a jászvásári sajtóban megemlékeztek a műről. Gheorghe Asachi a román irodalom egyik alapítóegyénisége, aki 1796–1804-ben Lembergben tanult, keserűen tette szóvá az utókor hálátlanságát, mert ugyan „az első román költő koszorúja jár neki, [mármint Budai-Deleanunak] mégis aeneasi halhatatlan költeménye az elhunyt családjának komódjában nyugszik és azok, akikért egész életében fáradozott, alig ismerik a nevét".[5] Az 1860-as években a román kormányzat biztosította annak fedezetét, hogy a családtól megvásárolják a kéziratos hagyatékot, amelyet ma is a Román Akadémia kézirattára őriz. Budai-Deleanu halála után több mint félévszázadnak kellett eltelnie, amíg nagy művének első változata először napvilágot látott, 1875–77-ben; aztán még fél-

századnak kellett eltelnie, míg a második változat 1925-ben megjelenhetett. Mindkettő olvasati hibákban bővelkedik. A megbízható szöveggondozás már az 1950-es évek fejleménye.[6] 1974-ben és 1975-ben kritikai kiadásban adták ki a *Cigányiász* mindkét változatát. A második, tökéletesebb változat pedig a közel múltban is megjelent „A román kultúra alapművei" című sorozatban, kitűnő magyarázó jegyzetekkel.[7] A „harmadik változatról", amelynek csak töredéke készült el, (vagy csak az maradt ránk) már nem igen vesz tudomást az irodalomtörténészek népes serege, talán azért, mert sokallja a sok változatot, vagy azért, mert „céhenkivüli" történész-filológus jelezte létét,[8] és különben is – a történészektől eltérően – az irodalomtörténészek kevésbé szívesen hivatkoznak egymásra. A harmadik változat egyébként az első változat módosított változata, amelyet a szerző viszont nem cirill betűvel írt, mint a két közkézen forgó változatot, hanem latin betűvel, és a kéziratban a második változat után található.[9]

Célunk nem a historiográfiái táj teljes feltérképezése, hanem csak egy kis felfedező séta a román irodalomtörténet berkeiben, és közben néhány tabu „megcsodálása"; tesszük ezt azzal a vidorsággal, amelyre éppen maga a mű nevel. Hiszen miért kíméljük egymást, amikor a *Cigányiász*ban komoly dolgokról van szó? Például olyanokról, amelyekkel egyik újabb irodalomtörténeti szintézis szerint „a román szellem nehezen barátkozik meg" – egyrészt; másrészt ez a mű: „a legmagasabb fokon plasztikusan fejezik ki a román szellemet, a jellegzetesen latin iróniát és öniróniát".[10] Egyazon szerző egyazon művéből idéztünk két egymásnak ellentmondónak tetsző ítéletet. És rögtön fel is vetődik a kérdés: Az következne ebből, hogy a román szellem nehezen barátkozik meg önmagával? Meghasonlott volna önmagával a román szellem?

Talán ezen szerző – akitől a fentebbi ítéleteket idéztük – némileg érzékelhette a jelzett ellentmondást, mert mielőtt saját ellentmondásába belebonyolódott volna, előre bocsátotta, hogy „nehéz olvasmány azok számára, akik nem rendelkeznek kielégítő filológiai felkészültséggel, és nehezen lehet az iskolában tanítani".[11] Ezen segítendő, néhány éve elkészült a nagy mű prózai, meseszerű és közérthető változata is.[12] Aligha képzelhető el azonban, hogy bekerül az érettségi és az egyetemi felvételi anyagba. Az elmúlt években átszervezték a tananyagot is. A román irodalom történetét az iskolában már nem időrendben tárgyalják, hanem egyes témákat (barátság, szerelem, utazás stb.) emelnek ki, és ezekben a témakörökben elemeznek szövegrészeket. a *Cigányiász* viszont kényes kérdéseket érint, az identitását, önértékelését. Nem tesz eleget a nemzeti mitológia igényeinek. Jellemző, hogy a *Cigányiász* értelmezői nem mélyülnek el abban, hogy a cigányok világa mennyire lehet a román világ leképezése.[13] Igaz, megpróbálták elhelyezni a művet a román utópisztikus gondolkodás szövetébe.[14] Viszont a román tragi-komikum iránt oly fogékony Eugčne Ionesco figyelmét elkerülte, és így csak sajnálhatjuk, hogy nem került be rövid román irodalomtörténetének látókörébe.[15] Márpedig ha valaki, akkor Ionesco felfedezhette volna. Egyébként közhely, hogy a román szellem nagyonis viaskodik önmagával. Az öngyűlölet erősen átszövi a román irodalmat és a közgondolkodást is. Kényes téma, de újabban sok szó esik róla, mintegy visszahatásaként a még erősebben érvényesülő nacionalista önimádatnak.

A *Cigányiász* aktualitását a következőképpen figurázták ki a román öngyűlöletről szóló paródiában: „A modern valachok három irodalmi műből szabadultak: Budai-Deleanu, Caragiale és Eminovici műveiből. Az elsőből származnak azok, akiket áthat a nemzeti cigányság akut érzése".[16] Más szóval Budai-Deleanu komikuma tragikum, mert

az eszmény és a valóság (vagy inkább ezeknek képei) közötti feszültséget érzékelteti. a *Cigányiász* ilyetén való felfedezése csak újabb keletű fejlemény.

De visszatérve a román szellem önmeghasonlására vonatkozó kérdésünkre, úgy véljük, inkább az következik a jelzett ellentmondásból, hogy a *Cigányiász* olyan kényes kérdéseket vet fel, amelyek taglalásának módját a – különböző sztereotípiák által kialakított – belső és a – mindenkori hatalom képviselte – külső cenzúra erősen körülhatárolja, valamint ezen cenzúrák elhárítási igénye. A továbbiakban ezen két cenzúra és az elhárító mechanizmusok összjátékát vizsgáljuk, és a következő mozzanatokat állítjuk előtérbe:

1. Miként értékeli a nagy művet a román irodalomtörténet-írás, amikor a mű ihletője forrásait vizsgálja, valamint azt, hogy miként illeszkedik a világirodalom egészébe?
2. Milyen módon emelte ki a szerző [Ion Budai-Deleanu] műve allegorikus jellegét és milyen rejtett szimbolikával élt?
3. A történelem megjelenítésekor miként alakítja a szerző az eszmény és a valóság viszonyát?
4. Hogyan érzékelhető a tudós és a népi kultúra közötti viszony, és mit tudott Budai-Deleanu a cigányok életéről? Egyáltalán milyen kép élt a cigányokról a korabeli irodalomban?
5. Melyek a műbe foglalt ideológiai-politikai diskurzus lényeges mozzanatai, és miben rejlik a mű végső üzenete, pontosabban: filozófiája?

A *Cigányiász* valamiféle történeti olvasatát próbáljuk nyújtani, amikor az eddigi olvasatok és a mű, valamint üzenetei történetiségét próbáljuk rekonstruálni. Ironikus műről nem lehet irónia nélkül irónia. Kötelező iróniánk olykor egyben önirónia is lehetne. Hiszen a román remekmű sok vonatkozásban rólunk magyarokról is szól. Gondoljunk Arany János művére, *A nagyidai cigányok*ra. Horváth János ez utóbbira vonatkozó keserű minősítése – „fájdalmas vádemelés önmagunk ellen, saját hibáink miatt"[17] – Budai-Deleanu művére is vonatkoztatható, mint ezzel majd bővebben foglalkozunk.

Elöljáróban a *Cigányiász* – a második változat – cselekményét vázoljuk fel. Karós Vlád vajda (Vlad Ţepeş) a török elleni harcra készülve megreformálta a cigányok életét: „szabadságot, fegyvert és birtokot" adott nekik, és megparancsolta, hogy menjenek a Bărbăteşti (bărbat=férfi, mondjuk: Legényfalva) és Inimoasă (inimă=szív; Inimoasă Bátorfalva lehetne magyarul) közötti Spăteni-be. (spate=hát; Hátfalva, tehát: háttal, mint a rákok,[18] másik értelmezés szerint Spăteni Kardfalva lenne, mert spadă=kard[19]) A rostások, aranyművesek, üstfoltozók, kovácsok, kanalasok, sátorosok vajdáik vezetésével fel is vonultak Alba (albă=fehér) és Flămîndă (flămînd=éhség) között. Menetükben azonban állandóan akadályozzák őket a túlvilági erők: a Sátán (Sătana) és lánya, a Gyűlölet (Úrgia). A Sátán el is rabolta az egyik majdani hős, Parpangel mennyasszonyát és elvarázsolt kastélyba zárta. Megadta ugyan a lehetőséget az útra kerekedő vőlegénynek, hogy jegyesét láthassa, de amikor ez felfedte fátylát, újra eltűnt. Hosszas keresés után reggel együtt ébredtek fel az ágyban, de mielőtt bármi történhetett volna, a szűzleányok védőszentje, Szent Szpiridon a palotát pocsolyává változtatta. Parpangel folytatva útját, a harcias Argineanullal találkozott, méghozzá két forrásnál. Ittak is azokból, de nem abból, amelyikből kellett volna. Az egyébként békés Parpangel az élet vízéből merített, és vad harcossá változva készült a nagy küzdelemre, amíg az egyik bokorban észre nem vette szíve választottját, Romicát, aki ekkor megintcsak eltűnt, a nekikeseredett ifjú öngyilkos akart lenne, ám anyja, a varázsló (Brânduşa) sebezhetetlenné tette. Közben Vlád vajda próbára tette a cigányokat, amikor töröknek öltözve rájuk támadt, mire ezek megadva magukat,

bocsánatért esedeztek, de amikor a vajda felfedte magát, újra hűséget fogadtak. Amikor eljött a valódi csata napja, derekasan harcoltak, és főleg az időközben odavetődött Parpangel, amíg le nem esett lováról, és össze nem törte csontjait. A varázsló öregasszony azonban meggyógyította, és így hatalmas lagzit csaphatott újra megtalált jegyesével. Vlád megnyerte az első csatát. Argineanul, aki az ernyesztő forrásból ivott, mély álomba zuhant, és bár nem vehetett részt a küzdelemben, de miután a török fogságba került, itt az ellenség táborában tett nagy kárt, míg a szultán, akire hatott a román harcos vitézsége, szabadon nem engedte. A győzelmi mámorban a cigányok nagy vitába kezdtek, hogy milyen is legyen majdani országukban a jövő államformája. A vita azonban hatalmas verekedéssé fajult, a cigányok szerteszóródtak. „Örök határozat" szerint azonban még nem ütött a török hatalom végének az órája. „Az örök császár" Gábor arkangyalt bízta meg közölje, hogy „népének még hosszú ideig viselnie kell a török igát". Vládot közben bojárai is elárulták. Elhatározta, száműzetésbe vonul. Az „égi parancs" nyomán született döntése ellenében a román sereg harcra szólította vezérét:

„Vezess minket bárhova, / Akár a szabadságba, akár a halálba!"

Így, ezzel a felhívással zárul a mű, ill. annak második változata. És kezdődik az exegézis, és annak paródiája is. Pontosabban már maga a mű sem más, mint a paródia exegézise és az exegézis paródiája. Ion Budai-Deleanu mindkét változathoz írt egy-egy prológust és egy-egy „ajánló levelet" Mitru Perea (aki nem más, mint régi barátja Petru Maior) „híres énekes"-nek. Az első változat ajánló levelében még felemlegette Voltaire eposzparódiáit is, és magyarázó jegyzeteket fűzött műve egyes részeihez. A második változatban Voltaire-t elhallgatta, a jegyzeteket már egy-egy „olvasó" jegyezte. Az értelmes magyarázatokat például maga Mitru Perea. A legnagyobb képtelenségeket (Onochephalos = Szamárfej) eszelte ki, de a leegyszerűsítő Simplițian (simplu=egyszerű) és a tudós, olykor tudálékos Erudițian (erudit=művelt) is kitettek magukért, nem is beszélve az egyszerű Idiotisről, míg Filologos helyesírási kérdéseket feszegetett. Kétszer közbeszól Micromegas is, amikor a szerzeteseket megkísérti a szerelem, és a szerző Voltaire hősének megidézésével Voltaire szellemének jelenlétére utalt. A korabeli olvasóközönség „várakozási horizontja" jelenik meg ezekben az olvasói jegyzetekben, és az egész mármár groteszk hangzavar. De először lássuk, miként fogadta a *Cigányiászt* az utókor, pontosabban a román irodalomtörténet? És ebben a fogadtatásban miféle hangzavar érvényesül?

Megközelítések és értékelések

A román remekmű nemcsak későn jelent meg, de első értelmezői fel sem tették azt a kérdést, hogy melyek a mű ihlető forrásai és miként illeszkedik a világirodalom egészébe? Márpedig ha el kezdenek vizsgálodni ebbe az irányba, akkor a *Cigányiász* világirodalmi helyét kellett volna észrevenniük. Miért maradt el a nagy felfedezés?

***A* Cigányiász és közönsége: román közöny és magyar lelkesedés?**

Aron Densusianu, erdélyi származású jászvásári egyetemi tanár és író, aki tizenkét énekes hőseposzban énekelte meg Havaselve megalapítását és aki 1881-ben először méltatta pozitívan Ion Budai-Deleanu művét, ill. annak első változatát, fel is hánytorgatta: „Mielőtt még közzé tették volna és amikor még nem tudtuk, mit tartalmaz, azt mondták nekünk, hogy nem kell közölni, mert az egész csak a bojárság és szerzetesség kigú-

nyolása. Miután megjelent, akkor is nagyon csúnyán nyilatkoztak róla."[20] Ismerve a helyi érzékenységeket, Densusianu nemcsak azt emelte ki, hogy „Deleanu, mint költő az első, aki megértette a mitológia és nemzeti hagyományaink nagy jelentőségét",[21] hanem a *Cigányiászt* egyben a cigányok szatírájaként értékelte. Ítéletének ezen mozzanatát aztán szemére is hányta az utókor.[22] A legújabb nagyszabású román irodalomtörténet szerzője, Nicolae Manolescu, aki 1989 után megírta „a román irodalom kritikai történetét" – ezen műve második kiadásában is – úgy véli, hogy akkor – a 19. század elején – a *Cigányiász* „olvasója még nem született meg nálunk, ha eltekintünk Petru Maiortól", és Budai-Deleanu azért nem tette közzé művét, mert félt a botránytól.[23] Ez azonban csak feltételezés, az író ilyen értelmű megnyilatkozásáról nem tudunk. Az első változat „hódoló levelében" még jelezte, hogy számít a bojár olvasókra. A másodikban ilyenekről nem ír, de aligha mondott le róluk, mert a nemesség kemény kritikáját enyhítette. Tehát a kiadás gondolatával azért el-eljátszhatott.

Úgy tűnik, Budai-Deleanu szemmel tartotta és mérlegelte korának olvasói igényeit is. A költészet iránt nagyonis létezett már valamiféle fogékonyság a román világban. A populáris kultúra bojárt, parasztot vagy a tőle nem sokban különböző városi lakost egyaránt összekapcsolt, pontosabban ezek a társdalmi csoportok és rétegek egyazon populáris kultúra fogyasztói voltak, mint azt Moses Gaster még az 1880-as években kiadott „Román populáris irodalom" című monográfiájában kimutatta.[24] Csakhogy közben a népi és magas kultúra közötti szakadék megnyílása, valamint a folklór-kultusz némileg feledtette ezt a kulturális közösséget. Hiszen az elmúlt félévszázadban a népi irodalom fogalmát a folklórra korlátozták, és a bojárság nyugati kultúra iránti fogékonyságát hangsúlyozták. A köztes populáris irodalom így az európai modelleket követő szépirodalom előzményévé vált. Ugyanakkor annak alapja is volt; a román klasszikus írók ezen a populáris irodalmon nőttek fel.

De melyek a román epikus költészet azon jellegzetes darabjai, amelyek a bojárt és parasztot egyaránt összekötő populáris ízlést és igényt tükröznek? Először is gondoljunk a mágikus szerepet is játszó verses krónikákra. Ezek kemény átkot szórtak a törökök fejére, vagy Erdélyben azon görög katolikusokra, kik lerombolták a felső-szilvási görögkeleti kolostort.[25] Vasile Aaron, Ioan Barac a 19. század elejének bestsellereit bocsátották útjukra. Tematikájuk szerteágazó. Aarontól „Krisztus urunk és megváltónk szenvedései és halála" három kiadásban (1805, 1808, 1829) is megjelent. Barac – mint tudjuk – *Árgirus históriáját* ültette át románra Gergei Albertnek a 18. században többször kiadott szövegére támaszkodva.[26] Az 1801-ben először megjelent verses mű a román irodalom alapító egyéniségeinek is ihlető, gyermekkori olvasmánya volt. 1816-ban Kontz József, egykori nagyenyedi diák, majd vándorszínész Csokonai Vitéz Mihály *Békaegérharcát* tolmácsolta románul, és műve majdnem tucatnyi kéziratos másolatban maradt fenn. Ez komoly sikerre vall. Budai-Deleanu talán hallhatott valamit a *Békaegérharc* korabeli magyar fordításainak sikeréről is.[27] De ha nem, az olvasói igényeket maga is érzékelhette. A *Békaegérharc* reneszánszát is láthatta, sőt – mint látni fogjuk – éltette maga is. És látni fogjuk, hogy a *Cigányiász* előszavaiban műve helyét is úgy próbálta kijelölni, hogy inkább megnyerje, mintsem elidegenítse lehetséges olvasóit.

Az olvasó-hiány mellett azonban alighanem prózai oka is lehetett annak, hogy nem jelent meg a *Cigányiász*, egyszerűen: a pénz hiánya. Budai-Deleanu még létfontosságúnak tartott román-német szótárát sem tudta közzé tenni. Hogyan lett volna elég támogatója akkor egy szépirodalmi ilyen műhöz, amely valóban nagy visszhangot, sőt botrányt váltott

volna ki, ha átment volna a cenzúrán. Igaz, az is valószínű, hogy már a cenzor elejét vette volna az említett „botránynak", és vagy elutasította volna, vagy olyan módosításokat kért volna, amelyekre a szerző viszont aligha vagy csak nagy nehezen hajlott volna. Vagy kit tudja ... Ismerve a letűnt idők légkörét, úgy érezzük, hogy az 1780-as évek derekán a munkát ki lehetett volna adni, minden nehézség nélkül. Igaz, ekkor nem készült és készülhetett el, az 1790-es és az 1810-es évek már nem kedveztek a szerző egyházellenességének, társadalom- és valláskritikájának. Viszont világszemlélete, értékrendszere éppen az 1780-as években alakult ki, és ehhez hű maradt, és remélte, hogy talán megváltozik a légkör. Mindez csak feltételezés, mert – úgy tűnik – a *Cigányiász*ról – bölcsen – hallgatott. Nem ismerünk tőle olyan levelet sem, amelyben említette volna.

A visszhang az utókor részéről is elmaradt vagy hamar elhalt. A XVIII. századi román irodalom legterjedelmesebb összefoglalásából, Nicolae Iorga 1901-i kétkötetes művében a korszakot Petru Maior neve fémjelzi, és Ion Budai-Deleanu csak néhány oldalt kapott. Igaz – írja Iorga – a „munka – mármint a *Cigányiász* – rendkívüli jelentőségű", és „csodálatra méltó ezen erdélyinél – aki oly tájon született, ahol nem tiszta nyelvet beszélnek – írása általános jellege, amely minden tájnyelvi sajátosságtól mentes".[28] Ez egyébként egyszerűen nem igaz, a román folklorisztika egyik klasszikusa például azt emelte ki, hogy Ion Budai-Deleanu a cigányok szájába éppen a hátszegi dialektus ízes fordulatait adta.[29]

Aron Densusianu fia, a bukaresti filológiai iskola nagy alapító alakja, a sokoldalú Ovid Densusianu a századfordulón tartott, majd 1920-ban újra kiadott egyetemi előadásában egy órát szentelhetett Ion Budai-Deleanunak, külön kiemelve az utókor háládatlanságát azon író iránt, akinek műve kiemelkedik a keleti „monoton sóhajtozások" világából. A hosszas tartalmi ismertetés után – Densusianu előadásaiban – a *Cigányiász* Eminescu szatíráinak előfutára lesz, majd alkotója jellemalkotó és meseszövő tehetségét emelte ki a szónok, és végül azt, hogy a tudós műveltséget a népi kultúrával ötvözte, amikor „a klasszikus ihlet találkozott azzal, ami a miénk, ami a nép lelkéből fakadt és mindkettő egységbe olvadt".[30]

A dicséretet az elmarasztalás követte. A legnagyobb badarságot alighanem a román kultúr-kritika egyébként kitűnő alakja, Garabet Ibrăileanu mondta 1909-i egyetemi előadásában Jászvásárt, amikor Erdélyre utalva megjegyezte, hogy „tudják, ott voltak Barac, Aaron, Budai-Deleanu stb., akik teljességgel különböznek itteni kortársaiktól. Az itteniek bojárok voltak és franciás, görögös kifejezésekkel éltek; az előbbiek parasztok voltak és ilyen jellegű kultúrával rendelkeztek, ezért paraszti irodalmat írtak és a parasztok számára (*Arghir şi Elena*, *Ţiganiada*, stb)." Csak emlékeztetünk arra, hogy Ion Budai-Deleanu a szabadszelleműségéről híres Lembergben élt, a *Cigányiász*ba maga is beépítette a brassói Ioan Barac tündérmeséjét. Ezt az első változatban egy énekmondó adja elő. A másodikban Parpangel, aki saját bánatát hasonlította Árgiruséhoz. Gáldi László, aki kimutatta, hogy Ion Budai-Deleanu először az Argirus-história magyar változatát ismerte meg – amiről a román irodalomtörténet egyébként hallgatott – külön kiemelte, hogy Ion Budai-Deleanunál, Parpangel előadásában „ez az új romantikus Árgirus szüntelenül csak szerelmére gondol s a maga számára csak azt kéri osztályrészül, hogy ha már ő nem láthatja meg a kedvesét, legalább a természet s a sziklák, melyek körülveszik, őrizzék meg e nagy szerelem emlékét mindörökre. Lamartine »Le Lac«-jának egyik motívuma csendül meg itt, ebben a XVIII. század végén írt, de sokáig teljesen elfeledett vígeposzban. E sorok hangulatát talán legjobban maga a szöveg érzékelteti:

Majd könnyes szemét csillagig emelve
Mély sóhajtással így csendül szava:
Ó vágyam célja, szívemnek szerelme,
Drága Ilonám, halljad végre ma,
Hogy Árgirusod halál küszöbén áll,
Búsonghatsz hősöd szörnyű végzetén már!

De talán soha sem jut el Tehozzád
Kegyetlen sorsom titka és jaja,
Hírét Tenéked soha meg se hozzák,
Hallja hát sziklák lelketlen fala
Minden bánatom, hisz tanúmnak áll itt,
Tanúmnak, hogy hű voltam mindhalálig.

A romantikus attitűdöt a búcsúzás szavai még jobban kidomborítják:

Maradj hát szépen, friss jó egészségben
S ha egyszer mégis hallanod lehet,
Hogy pusztult híved érted hűségében,
Hullassad érte forró könnyedet
S mondd: Béke lengje körül csontjaid,
Árgirusom, kit sorsod sírba vitt.

Az öngyilkosságot Gergeinél és Baracnál is egy névtelen, őrangyalszerű jó szellem akadályozza meg. Budai-Deleanunál e nőalak neve Hermina. Nevét talán annak köszönheti, hogy *Hermes* sokszor mint az utazók gondviselője szerepel. Itt az eredetiben nőről van szó, s ezért *Hermesből Hermina.* Hosszú beszédet intéz Árgirushoz és kilátásba helyezi neki, hogy célját csakhamar eléri."[31]

Gáldi László nemcsak a magyar olvasói igényeket ismerte, hanem a románokat is, mert 1939-ben magyar tanulmányának román megfelelőjét is közzé tette Romániában, méghozzá a nagy múltú *Convorbiri Literare* című folyóiratban, a fentieket még a román eredetiség hangsúlyozásával is megtoldotta: „Sokat beszéltek arról a késésről, amellyel az idegen irányzatok Romániába eljutottak. Íme egy mozzanat, mely esetében ez a késés nemcsak nem jelentkezik, de a román jelenség megelőzi a megfelelő francia jelenséget!"[32]

Nem fér hozzá kétség, Gáldi László alaposabban elolvasta a *Cigányiászt*, mint Ibrăileanu. Ez utóbbi badarsága azonban aligha csak a tudatlanság ártatlanságából fakad. Ion Budai-Deleanu éppen az általa is képviselt kultúr-kritikai irányzat egyik alapítója lett volna, ha ismerték vagy elismerték volna. De – úgy látszik – nem akarták elismerni. Az elutasítás a filozopter-önzés jellegzetes tünete, így párosult a felületességgel.

A román irodalmi nyelv egyik monográfusának 1924-i kis irodalomtörténetében már még egyszerűbb és nagyobb az igazságtalanság: a *Cigányiász* „gyenge munka", a szerzőnek „nem volt tehetsége az epikus cselekmény kialakításához és ehhez szükséges hősök megformálásához", ráadásul „nyelve és stílusa gyenge".[33] Az első változatban valóban van egy a cselekmény egységét megbontó mozzanat, amikor felbukkan egy magyarnevű román nemes (Becicherec Iştoc, magyarosan: Becskerek Istók), aki Don Quijote-ként keresi szerelmét. Ezen férfiú nyilván Parpangelnek lett volna párja, de szerepeltetését Ion

Budai-Deleanu maga sem érezhette találónak, és a második változatból kiiktatta, majd a „Három vitéz" című befejezetlen vígeposzának tette meg egyik főhősévé, a második változatot pedig az államformáról való vitával egészítette ki, és azzal, ahogy a román sereg harcra hívta vezérét, a vajdát.

Minden esetre ez az irodalomtörténeti hangzavar hathatott Nicolae Iorgára, mert a román irodalomba való „szintetikus bevezetése" című 1929-i előadássorozatában az erdélyi származású lembergi író nagy újító: „Ami mindenekelőtt szép Budai-Deleanunál az Ariosto formájának áttétele az akkori idők szegényes erdélyi román nyelvére, az áttérés az egyházi pópa nyelvéről az istenek strófájára." Egyébként maga a „legenda nem nagyon ihletett, [...] a történeti rész nem sok örömet okoz, az események megjelenítése egy idő múlva unalmas, a történések nem vallanak nagy fantáziára".[34] Közben megjelent egy nagyobb tanulmány a *Cigányiász* olasz forrásairól és 1925-ben a második változat kiadása, amelyeket azonban a román irodalomtudomány nem sokra becsül,[35] hiszen a második változat ezen első kiadásában ugyanis akad néhány rossz olvasat. a *Cigányiász* jelentőségének felismerése hosszú folyamatnak bizonyult, újabb és újabb kérdéseket vetve fel.

Etnológiai költemény vagy jozefinista értekezés?

Az első nagyszabású román irodalomtörténet-író, aki igazságot szolgáltat Ion Budai-Deleanunak az éppen – az egyébként rendkívül csípős ítéletű – George Călinescu, aki igazán csak Eminescuról nem ír valami rosszat és lekicsinylőt. Fő művében: „A román irodalom története a kezdetektől napjainkig" 1941-ben megjelent hatalmas – gazdagon illusztrált – családi krónikájában: „Budai-Deleanu teljességgel nyugati figura, anélkül hogy valamit is vesztene az erdélyi paraszt szelleméből." Műve pedig „különböző hatások nagyon személyes szintézise és egészében saját alkotás". A cigányok „az emberi társadalom karikatúrája. a *Cigányiász* valójában etnológiai költemény, amelyben az aprólékos dokumentáció hat ránk." Más szóval az eseményekben gazdag jelenetek egész sora, és az a nyelvi tudatosság, amely – ebben a vonatkozásban – Eminescu előfutárává teszi.[36]

A *Cigányiász* értékelésében ehhez képest D. Popovici „A román irodalom a felvilágosodás korában" című összefoglaló műve nem hozott alapvetően újat. Az eposz esztétizáló olvasatát ideológiai olvasattal párosította, és összegezte azt is, amit időközben kisebb-nagyobb dolgozatokban a mű forrásairól sikerült megtudni. Budai-Deleanu nemcsak nemesség és szerzetesség ellenességével „kapcsolódott a felvilágosult abszolutizmus törekvéseihez, hanem magáévá tette az irányzat társadalmi és politikai ideológiáját", amikor a természetjog és társadalomszerveződés kérdéseivel foglalkozott.[37] „A költő a kor legmerészebb társadalmi és politikai eszméit vonultatta fel és allegorikus formában mutatta be az erdélyi újjászületés társadalmi életre vonatkozó eszményét. a *Cigányiász*, amelyet a század mentalitásához szoros szálak fűznek, a legjellegzetesebb mű, amelyet a felvilágosodásnak a román irodalomra gyakorolt hatása adott."[38] Ezt a felvilágosodás eszméinek terjedéséről szóló fejezetben olvashatjuk, a szépirodalommal foglalkozó fejezetben a mű eredetisége került bemutatásra, miután gondos leltárt kapunk a különböző irodalmakból „kölcsönzött" elemekről. A modell: a *Béka-egér harc*. De amikor Vlád a török seregre támadt, úgy tett mint Odüsszeusz, Parpangel pedig – Popovici szerint – Akhileusz komikus párja. Szent Szpiridon Bálám szamarán jön-megy, Vergiliustól kölcsönzött jelenet, az ahogy Romica megbújt a bokorban. Az elvarázsolt erdő Tasso „alkotása". *A felszabadított Jeruzsálem*ből kölcsönzött mozzanat az alvilági démonok cigányellenes

tanácskozása, Gábor arkangyal hírhozó tevékenysége is, csak amíg ott a harcra hív, itt a *Cigányiász*ban éppen az égiek ellenkező üzenetét adja át a román vajdának. Az elvarázsolt kastélyt Ariostótól „kölcsönözte" Budai-Deleanu. (Erudięian meg is mondja az egyik jegyzetben, hogy „költőnk – némi különbséggel – az elvarázsolt erdőt Tassótól kölcsönözte, az udvart pedig Ariostótól vette."[39]) Az *Őrjöngő Loránd* szolgált példaként a szerteágazó mellékcselekményekhez. Tassoni *Elrabolt vödör*je is ihletett. (Tegyük hozzá, főleg a forma kialakításában hatott Tassoni, aki minden egyes éneket egy-egy „argumentummal", azaz: az ének tartalmát összefoglaló strófával vezetett be, előszavában pedig „vegyes heroikus és komikus új fajta költészetről" írt, hangsúlyozva, hogy egyaránt tetszeni akart a „művelteknek és hülyéknek": ai dotti e agli idioti. Budai-Deleanu is élt az argumentummal, a vegyes műfajúnak minősítette saját művét és jegyzeteiben szerepelteti a „hülyéket".) Emellett – folytassuk Popovici véleményének ismertetését – hatott Casti *Beszélő állatok* című műve, amelynek „hősei" az államformáról vitatkoznak. Budai-Deleanu részben Milton *Elveszett paradicsom*ára „támaszkodott", amikor az alvilági démonoknak az isteni akarat elleni szervezkedését parodizálta. Alois Blumauerhez hasonlóan Voltaire *Orléans-i Szűz*e „hasonló intenzitással hatott". Ezen „idegen hatások nyomai ellenére" miben rejlik a mű „mély eredetisége"? Ez elsősorban „a szereplők erkölcsi minőségében" érhető tetten. Már a helynevek olyan „eszményt" jeleznek, melyre külső erő kényszeríti a cigányokat, és amely eszmény „amilyen ösztönös, olyan mély ellenkezést vált ki" belőlük. De kik is a cigányok? „A *Cigányiász* cselekménye allegória, és a cigányok valójában azokat képviselik, akik úgy viselkednek, mint a cigányok." A török elleni harcban és az államszervezésben, hogy „mindkét esetben sikert érjenek, a merészség és a bölcsesség kellett volna versengjen a fennköltre való törekvésben. De a költő a cigány népet állítja színre, tehát valamennyi nép közül a leggyávábbat, a legönzőbbet, a leginkább anarchiára hajlót és azt, amely a leginkább ragaszkodik az élet anyagi javaihoz." Semmittevésről és tejjel-mézzel folyó Kánaánról álmodoznak a cigányok, a paradicsom számukra ugyanis Pays de Cocagne – hangoztatja Popovici, talán észre sem véve, hogy a Pays de Cocagne-nak nincs is román megfelelője. És tegyük hozzá a semmitevés paradicsoma nem is cigány találmány. Az éhező Európa képzeletének terméke. Mint újabban Robert Darnton is jelezte, Nyugat-Európa parasztság fantáziáját is a sok éhínség miatt leginkább az evés izgatta: „Enni vagy nem enni, ez volt a kérdés, mellyel a parasztok a napi életben és művészetükben is szembekerültek".[40] (Az éhséggel mint cigányokra jellemző vonással és mint általános jelenséggel kapcsolatban meg is jegyezte Simplięian: „Nincs mit csodálkozni azon, hogy a cigány előhad nem olyan mint a reguláris katonáké, hanem cigány! Hiszen éhesek voltak, az éhség pedig nem ismer törvényt."[41])

A cigányok révén azonban – fejtegeti Popovici – Budai-Deleanu többet akar, kifejezésre juttatni, hogy műve szatíra is. a *Cigányiász* „A román országok kemény kritikája", miközben Vládban „II. Józsefet lehet felismerni", és a „múlt nagysága nemcsak mérceként szolgál, hanem a jelen megbélyegzésére is". Szokásos irodalomtörténeti esztétizálás annak jelzése, hogy „bizonyos elemek megtörik a költemény egyensúlyát és egységes vonalvezetését", bár egy-egy ilyen jelenet „csodálatosan lírai". Az államszervezetről szóló vita „sem harmonizál a költemény erkölcsi irányzatával". Kár, hogy 1945-ben nem „illett" magyar szerzőre hivatkozni, mert akkor Gáldi Lászlót idézhette volna Popovici. A román irodalomtörténész ha nem is minősítette romantikus hősnek Parpangelt, azt kiemelte, hogy nagy jelenetében „hála neki, valamiféle homályos törekvés jut kifejezésre valamiféle

eszmény felé", és ez már-már – tudjuk – megfelel Baudelaire romantika meghatározásának: törekvés a végtelenbe. Lamartine-t sem említette Popovici, mert szerinte „Victor Hugo az egyetlen író, akihez hasonlítani lehet" Budai-Deleanut. Így aztán el is jutunk a romantikához: „A költemény lírai mozzanatai (szerelmi dal, bacchusi nóta, lakodalmi ének) mind a romantikus költeménybe illeszkednek és szorosan kapcsolódnak ennek hőséhez, Parpangelhez. Reá vonatkozik Árgirus és Echó éneke, a tündéré, aki megvigasztalja a szerencsétlen szerelmest. Árgirus kivételével ezek az antik költészet hatásáról tanúskodnak" – Ovidius és Horatius hatásáról.

1945-ben a nemzeti egység mellett is hitet kellett tenni, és ez már egy másik paródiába illő mozzanat: „Ha a Budai-Deleanut az általa művelt műfaj megkülönbözteti a Kárpátokon túli kortárs költőktől, azok a források, amelyek szellemi táplálékát alkották, tökéletesen beilleszkednek a kor román irodalmába. Az erdélyi költő szerint a világ nagy hódítói »dicsőített banditák«; márpedig a jászvásári öreg Vasile Pogor [aki a XIX. század második felében működött] nem hitte-e, hogy Romulus, a román faj őse »nők elrablásával szerzett hírnevet«? A koncepció azonossága arról a szellemi egységről tanúskodik, amely az emberi törvények által emelt korlátok ellenére megvalósult." Csak emlékeztetőképpen jelezzük: az erdélyi költő élete java részét Lembergben töltötte; és a fentiek alapján okkal tehetjük fel az egyébként teljesen értelmetlen kérdést: melyik olvasmány nem illeszkedik kora irodalmába? Továbbá azt is kérdezhetjük, hogy miként jöhetett létre a szellemi egység, mikor Romulus és aztán Trajanus révén eleve adott volt? Popovici azonban nem kérdésfeltevésekre akart ösztönözni. Hanem – a heroikus modellbe illő kinyilatkoztatásszerű ideológiai sémákkal: közhelyekkel és tabukkal – inkább irányt jelölt ki, pontosabban alkalmazkodott az új irányhoz, amely pszeudo-történelemfilozófiai dogmák és aktuálpolitikai célszerűségek jegyében „hasznosította" a humán tudományok eredményeit is.

A sors különös játéka, hogy ennek a – finoman szólva – kultúrpolitikai irányzatnak lett az áldozata ő maga is, hiszen irgalmatlanuk háttérbe szorították. Nagyságára vall azonban, hogy 1948-ban már – egyik tanulmányában – nemzeti demagógiától mentesen vizsgálta a *Cigányiász* irodalmi doktrínáját. Pátosztól mentesen minősítette klasszikus írónak Ion Budai-Deleanut:

„A román költő, mint teoretikus nem újító. Az a figyelem, amelyben a nagy modellek, antik és modern modelleket egyaránt, részesítette, és a nagy és kis műfajok közötti megkülönböztetés a klasszicista irodalom-felfogás jellegzetes vonásai."

Ion Budai-Deleanu érdeme, hogy „az európai gondolkodás széles perspektíváit tárta fel a román irodalom előtt". Ugyanakkor újítónak bizonyult a nyelvművelés terén, amikor kijelölte „azon utakat, amelyeken a román irodalmi nyelvnek fejlődnie kell".

Politikai állásfoglalásnak is számított az, ahogy 1948-ban az eredetiség kérdésében nyilatkozott Popovici:

„Budai-Deleanu Voltaire művéhez fűződő közvetlen szálak és egész szellemi magatartása révén a 18. századi francia mentalitás reflexe. [...] a *Cigányiász* szerzője az *Enciklopédia* filozófiai *Fronde*-jából, az olykor frivol és mindig libertinus irodalmi szalonokból származik".[42]

Ha a sorok közt olvasunk, értelmezhetjük ezt úgy is, hogy a francia szalonok világa több értéket mutatott fel, mint a szovjet kultúrpolitikai szervek (anti)világa. És értelmezhetjük úgy is, hogy az irodalom éltető eleme a libertinizmus. Fel is számolták.

Az új román irodalompolitika nagy áldozata Lucian Blaga, akinek szintén szembe kellett néznie a *Cigányiász* világával. Blagát sem „vette át" a kommunista hatalom. Filo-

zófiáját reakciósnak minősítették, és kihasználták azt, hogy bár nem politizált, de – állítólag – tett egy-két gesztust a Vasgárdának, és a szélső jobboldal hivatkozott a művére. Ezek után egyetemi tanári állásától megfosztották. A kolozsvári Egyetemi Könyvtárba osztották be, ahol a 18. századi erdélyi román politikai gondolkodás témakörében kellett nagyobb tanulmányt készítenie, miközben kéthetente olvasmányairól kellett jelentést tennie és arról, hogy mennyire halad a munkában. A mű csak 1966-ban láthatott napvilágot. Újszerűsége abban rejlett, ahogy egyrészt a népi kultúrát is bevonta vizsgálódásai körébe, másrészt a román filozófiai gondolkodás és szaknyelvezet kialakításainak problémáit elemezte. Újszerű volt az is, ahogy a román nacionalizmust bemutatta. Bátorság kellett ahhoz, hogy az ateisztikus kommunista nép- és folklór-kultusz közepette kiemelje a népi mentalitásban rejlő mágikus mozzanatokat; a vulgármarxizmus uralma alatt bemutassa a filozófiai gondolkodás autonómiáját; és miután a görög katolikus egyházat állami erőszakkal felszámolták, vezetőit bebörtönözték, kiemelje ezen egyház felállításának történelmi jelentőségét, valamint azt ahogy a vallásos gondolkodási struktúrákra nacionalista gondolkodási struktúrák épültek. Például a románok tiszta római jellegének dogmája a *Hiszekegy* azon részének analógiájára épült, hogy „igaz Isten az igaz Istentől", és ezt a nacionalizmus így szekularizálta: „igaz rómaiak az igaz rómaiaktól".

Lucian Blaga a *Cigányiászt* elsősorban ideológusként közelítette meg. A lámkeréki ortodox lelkész fia, aki a román ortodoxia értelmezésében nagy érdemeket tulajdonított magának, a görög katolikus író egyházellenességét emelte ki. Blaga megjegyzései mind találóak, és ezt az értékelheti igazán, aki ismeri a kommunista szellemi terror légkörét. Találó például az, ahogy kiemelte Budai-Deleanu tevékenységének frondeur jellegét, hangsúlyozva, hogy erre „alkotó szenvedélye" ösztönözte, méghozzá „olyan irodalmi műfajban, amelynek feladata a felszabadító nevetés kiváltása". „Az alkotás mentette meg Budai-Deleanut attól, hogy az engedmények útját járja, amire társait – akik tudósok voltak ugyan, de nem költők – a körülmények rászorították. Az a tény, hogy Budai-Deleanu nem vett részt az erdélyi politikai harcok első vonalában, hanem máshol élt, szintén lehetővé tette a császár halála után is a Fronde folytatását a jozefinista ideológia vonalán. A költői forma és epikus komikum belső törvényei lehetővé tették, hogy legkülönbözőbb értékelő és ironikus véleményt, felháborodást kifejezésre jutasson egy egész világ ellenében, játékos módon és oly meseszövéssel, amely felvidítja még a legkomorabb cenzort is." Ezek után az eposz irodalmiságának alaposabb elemzését várná az olvasó. De Blaga is tudta, hogy nem tanácsos a tűzzel játszani. Inkább megmaradt a mű – áthallásoktól mentes – ideológiai olvasatánál, és így ő is áldozat, méghozzá a legnagyobb, mert a *Cigányiász* legmélyebb elemzését nyújthatta volna. Blaga az ideológiai nyomás elől az ideológiai hátsó ajtón távozott, amikor azt ecsetelte, hogy Budai-Deleanu miként láttat a vallásos formalizmusban, sőt magában a vallásosságban is valamiféle babonaságot. Egyáltalán nem kereste a mű világirodalmi helyértékét. Igaz, a komikum soha nem érdekelte közelebbről. Goethe *Faust*ját fordította, és nem vígeposzokat. Természetes, hogy hosszan bemutatta az államformáról szóló vitát, és keserűen, saját korához is szólva, jegyezte meg: „Mindent meghiúsított az éretlen nép gyűlölködési szelleme." A népet nem a latin eredetű *popor* szóval nevezte meg, hanem a szláv *norod*dal.

A végső akkord Blaga elemzésében Budai-Deleanu racionalizmusának dicsérete. Annak kiemelése, hogy a lembergi író a jozefinizmuson túlmutató eszmékkel is „kokettált", már-már „eljátszott" velük, például, amikor azt emelte ki, hogy „háromszor is jaj azoknak, kik azt mondják, / hogy az ész isteni ajándék". Mert – hangsúlyozza Blaga – amíg Petru

Maior elismerte az isteni kinyilatkoztatást, Budai-Deleanu a fenti módon a kinyilatkoztatást az ésszel helyettesítette, és ezzel „gondolkodásának szervesen laikus jellege a legmagasabb fokon jutott kifejezésre".[43] Innen már egy lépés lett volna a materializmus és az ateizmus közelségének jelzése, hiszen oly korban vetette papírra a fenti sorokat Blaga, amikor a filozófiai rendszerek és gondolatok megítélésének a materializmushoz és az ateizmushoz való viszony lett a mércéje. A klasszikus román író nagyságára vall, hogy ezt a lépést nem tette meg, Budai-Deleanuból nem csinált elkötelezett ateistát.

Az értelmezés fordulatai: realizmus és mítoszképzés

A *Cigányiász* értelmezésében Paul Cornea hozott fordulatot az 1960-as évek elején, szakítva az időközben óhatatlanul elburjánzó proletkultos forradalmi hagyományokat kereső szemlélettel, egyben némileg továbbéltetve azt. A kitűnő román irodalomtörténész „a korai reneszánsz megkésett reneszánszának íróját" mutatta fel Budai-Deleanuban. a *Cigányiász* – hangsúlyozza Cornea – diskurzus az emberi állapotról, miközben Rabelais nevetése csendül fel. Klasszikus formák mögé rejtőző realista. „Aki maga elé képzeli a *Cigányiász* embereinek zsivajgását és tolongását, az a benyomása támad, hogy Bruegel kerti mulatságát látja: robusztus férfiak, markos fehérnépek falják egymást tekintetükkel, miközben mohón falnak és szorongatják egymást, fűti őket az élvhajhászat, amely a régi középkori félelmek legyőzéséből fakadt, bár még isten alól nem emancipálódtak, de azért zajongva szórakoznak, mert távol tudják maguktól; vulgáris világ, tarka, zajos, az ösztönök uralják és minden erkölcsöt nélkülöző önzés."

„A 18. századi francia mentalitás reflexé"-ről, amiről Popovici értekezett szó sem lehet – hangsúlyozza Cornea. Tegyük hozzá, hogy nemcsak ezt állította Popovici. Úgy tűnik, mintha Cornea ezen alkalommal mintha – filológus módra – feláldozná kollegáját, saját eredetiségének kiemelése érdekében, hogy aztán Popovici-hoz hasonlóképpen hangsúlyozza a *Cigányiász* eredetiségét, igaz cigányellenességtől mentesen. Sokat olvasott Budai-Deleanu, „de művének eredetisége a bedolgozott helyi adottságokból fakad". Ezek az adottságok, amelyek „együttesen járulnak az író magyarázatához" pedig a következők:

– „gazdaságilag még fejletlen román burzsoázia, amely már életre ébredt a nemzeti elnyomás körülményei közepette, ami arra ösztönözte, hogy szorosabbra fűzze a tömegekkel a kapcsolatot;
– az erdélyi parasztok nagy felkelése Horea vezetése alatt és a francia forradalom vihara, amely egész Európának jelezte a régi rend összeomlását és a szellemi radikalizálódás erős élesztője volt;
– első generációs értelmiség, amely népből jött, öntudatra ébredt, és enciklopédikus szomj hajtotta a művelődésre [...]
– hagyományok és minták nélküli irodalom, ami az írónak széles teret hagyott a kezdeményezésre, valamint régi és gazdag szóbeli népi kultúra [...]
– érdes nyelv, hajlékonyság nélkül, esetlen, de nagyon plasztikus és erős, nélkülözve azt a szintetikus és absztrakt jelleget, ami 18. századi franciát jellemezte;
– Budai-Deleanu élettapasztalata, meghasonlása az egyházi vezetéssel [...]
– végül: az író lelki hozománya, nonkomformista, robusztus és joviális, szorgalmas és szenvedélyes természete, ami racionalizmusra, kritikára és iróniára ösztönözte."[44]

Mindezt ma az idézett szerző erősen más nyelvi és fogalmi köntösben adná elő. Láthatjuk, hogy milyen közhelyekkel kellett élni annak, aki a nyilvánosság elé lépett, és

még olyan áthallásokat sem engedhetett meg magának, mint Blaga, főleg akkor, ha nem is akart, mert úgy érezhette, hogy az ún. adottságok listája tökéletesen eleget tesz annak a vulgármarxista szemléletnek, amely a gazdaságtól indul, mind kezdő táncos a kályhától, nem is beszélve Madame de Staël bölcs mondásáról: „az irodalom a társadalom kifejeződése",[45] mely mondás De Sanctis szerint is felváltotta azon antik bölcsességet, hogy „ a stílus az ember".[46] Az más kérdés, hogy a 18. századi társadalmi világ legnagyobb főszereplője: II. József és az ő politikája, a jozefinizmus kimaradt Cornea motivációleltárából, holott még a „régiek": Popovici és ugyancsak Blaga tisztában voltak jelentőségével.

Ezek után különös játéka a sorsnak, hogy éppen D. Popovici lánya, Ioana Em. Petrescu emelte ki a *Cigányiászt* az aktuálpolitikai irányelvekhez kapcsolódó ideológiai térből.[47] Nicolae Manolescu szerint Petrescu „némileg hasonló következtetésre" jut, mint Popovici.[48] Ez azonban egyszerűen nem igaz, bár az apa elleni lázadás logikájához hozzátartozik bizonyos elemek közössége. a *Cigányiász* elemzésében a nagy közös probléma az eredetiség és a hatás. Popovici művében a *Cigányiászt* bemutató fejezet címe: „Az eposz nyomában", Petrescunál ezen címnek parafrázisa egyben tagadása is: „A vegyes hősi-komikus eposz új hősi eszmény nyomában." Popovici-nál a hatások tételes felsorolása után Budai-Deleanu eredetiségének kiemelése következik, és így a két jelenségcsoport elválik egymástól, az olvasónak az a benyomása, mintha a szerző a mérleg két serpenyőjébe rakosgatná a súlyokat, hogy egymást kiegyenlítsék. Ezzel szemben Petrescunak nincs ilyen ellensúly-komplexusa. Időközben a hatáskutatás kérdésfeltevései is módosultak. Nem egy nagy klasszikusról kimutatták, hogy szentenciái korának közkézen forgó fordulatai voltak, fellelhetők másod- és harmadvonalbeli tollforgatók műveiben is. A hatás és az eredetiség dichotómiáját már Romániában többen megkérdőjelezték. Ovid Densusianu, a nyelvész és filológus szerint már egy szó átvétele alkotás.[49] Lucian Blaga pedig még az 1930-as években hangsúlyozta, hogy a befogadás maga is alkotás.[50] Petrescu nem apja nyomdokain menetelt, amikor egy-egy fejezetben azon eposzokat vette szemügyre, amelyeknek korábban a Budai-Deleanura gyakorolt hatását hangsúlyozták. (A hatás-komplexus megnyilvánulásaként azonban ebből a seregszemléből fájó és némileg komikus módon hiányzik a Habsburg Birodalom kulturális közössége. Petrescu már ahhoz a nemzedékhez tartozott, amelynek ez a jelenség valamiféle reakciós fikció vagy még az sem. Blumauert meg sem említette.) Apa és lánya között a szembenállás viszont a nyelvi és fogalmi eszköztár terén teljes. Petrescu, anélkül hogy jelezné, Mircea Eliade fogalmaival élt. Egyébként 1974-ben ezt nem is nagyon lett volna tanácsos jelezni, mert a cenzúrán talán nem ment volna át a mű.

Petrescu elemzésében a kulcsfogalom a mítosz. Ion Budai-Deleanu, a „harcos, konstruktív, romantikus szellem [...] nagy nemzeti mítoszról álmodik és példaadó mítoszt teremt"; a filozófus és realista viszont szkepticizmussal szemlélte az eszmény és valóság közötti távolságot, olyan korban, amikor a hősi mítosszal az ész mítosza állt szembe.[51] „Ion Budai-Deleanu, elsajátítva mindazt, amit a század gondolkodása kínált, mégis alapító (originar) költő és gondolkodó, aki a román költészet terén újjáteremti a homéroszi tapasztalatot és szokratikus módon újragondolja a világmindenséget."[52] A román író ugyanis „hitt Homérosz mítoszában", és az volt a célja, hogy „újra-feltalálja a költészet alapító állapotát".[53] Eliade és nemzedéke világnézeti eszköztárában alapvető jelentőségű a tapasztalat (experienţă), mert ez a megismerés élménye. A szent és profán fogalmának alkalmazása szintén Eliade világszemléletének alkalmazása. „A létezés (existenţă) hero-

ikus dimenziójának visszanyerése érdekében Budai-Deleanu újragondolja a »szent«-et, nem vallásos, hanem filozófiai fogalmakban, oly módon, hogy az a romantikát jelzi előre (a messianizmus nem más, mint a romantika hasonló törekvése, hogy megtalálja a »küldetés«-ben a nép lényege (esenţă) és történeti fejlődése konvergenciáját. Budai-Deleanu számára – fejtegette Petrescu – szent a lét, a létezés, amelynek feltétele az elemek harmóniája a kozmikus lét síkján, a törvény mindenhatósága társadalmi téren, végül az ész uralma az egyéni szenvedélyek fölött."[54] Eliade reintegrációs mítoszának alapvető mozzanata: „az út a központ felé". Ez egyben az antik és a barokk mítosz forgatókönyvének alapja. A román költő – hangsúlyozza Petrescu – ennek paródiáját nyújtja,[55] és egyben a cigányok menetelését áthatja „a paradicsom nosztalgiája." (Ez a kifejezés és jelenség Nichifor Crainic, a nemzeti ortodoxizálás teoretikusának nevéhez fűződik, aki a Freud-féle libidó helyett kereste a létet meghatározó mozgató erőt, és meg is találta „A paradicsom nosztalgiája" című művében. Crainic a Vasgárda ideológusa lett, és aztán az Antonescu-féle rendszer dicsőítője, 1944 után hosszú ideig börtönbe került, hogy onnan szabadulva a nyugati románok megnyerésére szerkesztett lapban dicsőíthesse a román heroikus modellt felkaroló Nicolae Ceauşescut.)

A cigányok útja – fejtegeti Petrescu – „beavató utazás",[56] az egész műben pedig csak annak van és lehet sorsa, aki helyesen dönt, vállalva sorsát. A sors-kultusz tautológiája is a két világháború közötti protoegzisztencialista „új nemzedék" fogalomtárából való. (A sors iróniája, hogy Cioran, amikor némi kis nőügy miatt is megneheztelt Eliadéra, megírta ellene „A sors nélküli ember" című cikkét, amire nem is maradt el a válasz; de aztán Eliadét akkor érte a végzetes szélütés, amikor Ciorannak ezen ifjúkori epizódra emlékező esszéjét is magába foglaló kötetét olvasgatta.[57]) A létezés (existenţă) szintén „az új nemzedék" kulcsszava. A léthelyzetek kipróbálásából kultuszt is csináltak. A létezés szent dimenziójának keresésének azonban az a történeti fedezete, hogy a felvilágosodás a természetet szentnek tekintette, Isten helyébe ültette.

Az eliadei kategóriarendszer ilyetén alkalmazása felvet néhány kérdést. Először is alkalmazhatóságát. Profánul hangzik, de úgy tűnik, Petrescu értelmezésében a *Cigányiász* Eliade mítoszelméletének illusztrációja. Budai-Deleanu nem élt a mítosz kifejezéssel. Homéroszban az alkotót tisztelte, „valamennyi költő ősét", a „kezdeményezőt" (începătoriul), akit a *Béke-egérharc* költőjének is tartott. Hitt Homérosz mítoszában? Ezt a szót – mítosz – Homérosszal kapcsolatban szintén nem használta. Hitt viszont az alkotás értelmében és jelentőségében – és kérdezhetjük, ez lenne a mítosz? Petrescu szerint hitt a nép mítoszában is. Példa rá az, hogy miután a román vajda megkapta az égiek parancsát, akik fellapozták a sors könyvét és megüzenték, hogy ne folytassa a harcot – igaz közben bojárjai már elárulták –, akkor a sereg mégis a küzdelmet igenelte. A mítosz szó használata ebben az esetben már indokoltabbnak tűnik, de inkább a vezér-mítosz és az elit-mítosz az, ami ma alkalmazhatónak látszik – a 20. század mítoszkultuszának keserű tapasztalatai birtokában. Persze vannak pillanatok, amikor másképpen látjuk a mítoszt, és mélyen átérezzük Paul Valéry egy tőle felvilágosításokat kérő hölgyhöz intézett „kis levelé"-nek üzenetét:

„Mire is mennénk, ha nem segítene az, ami nem létezik? Nem sokra, és tohonya szellemünk lassan elszunnyadna, ha a mesék, absztrakciók, hiedelmek, szörnyek, feltételezések és a metafizika állítólagos problémái nem népesítenék be mélységeinket és természetes homályainkat testetlen képekkel.

A mítoszok tetteink és szerelmeink lelke. Csak akkor tudunk, hatékonyan cselekedni, ha egy fantom felé tartunk. Csak azt szeretjük, amit alkotunk."[58]

Bár az irodalomtörténeti mű is alkotás, mégis okkal lehet arról is vitatkozni, hogy miként lehet egyenlőségjelet tenni hajdani gondolkodó fogalmai és a mi fogalmaink közé. Hiszen ha például elfogadjuk azt, hogy Mircea Eliade nyelvén beszél Budai-Deleanu, akkor fordítva is igaz, Eliade maga is Budai nyelvét beszéli. Ezt így senki sem állítja és állíthatja, de azt mindenki érzi, hogy Budai-Deleanu némileg kortársunk. Cigányai egymást egyenesen le akarják beszélni a porondról. A beszéd öröme abban rejlik, hogy mindenki csak a maga hangját akarja hallgatni és elnyomni a másikét – mint ezt Ioana Em. Petrescu kiemeli. És ki ne próbálna kiemelkedni a profánnak eme világából és kiemelni azt, amit szeret? Ioana Em. Petrescu alighanem hitt Budai-Deleanu mítoszában. Művét szakralizálta, amikor egyik tanulmányában a 18. század teljesítményeiről képet adott, akkor ez a crescendo annak hangsúlyozásával zárult, hogy a *Cigányiász* „a remekmű tiszta szférájába emelkedik".[59]

Az irodalom és az irodalomkritika öncélúsága

Mítosz és *Cigányiász* ilyetén összekapcsolása megbonthatatlan egységet eredményez. Olyannyira, hogy vagy egészében elfogadjuk vagy elvetjük. Jellemző, hogy Nicolae Manolescu említett „kritikai" irodalomtörténetében „nagyon komoly munká"-nak minősítette Ioana Em. Petrescu könyvét, úgy vélve, hogy a nagy mű „poétikai" olvasatát nyújtja. Márpedig Petrescu műve inkább mitikus olvasatnak tűnik, a költészet mitikus olvasatának. (Ami nem igazán méltányos az apa és lánya munkájának – már jelzett – összemosása, de hogy Paul Valéry fenti gondolatához kapcsolódjunk, úgy érezzük gyakran, hogy az irodalomtörténetben szerelemről is van szó, és egymás méltatásának jellemzésére egy francia közhellyel élhetünk: „a szerelem nem ismeri az erkölcsöt".)

Nicolae Manolescu a bibliográfiában nem is említi Mircea Vaida kismonográfiáját, márpedig ez részletesen és felesleges óvatoskodástól mentesen jelezte a *Cigányiász* szabadkőműves szimbolikáját.[60] És csak a bibliográfiában szerepel Elvira Sorohan kiváló kismonográfiája a *Cigányiászról* és írójáról.[61] Ez meggyőzően érzékelteti, hogy Budai-Deleanu nagy művében nemcsak a XVIII. század filozófiájának enciklopédiáját vázolta fel, hanem annak paródiáját is megírta, Kant filozófiája jegyében pedig a romantika felé nyitott perspektívát. Mindkét kismonográfiának az érdemeire még visszatérünk. De ez utóbbi kapcsán hadd jelezzem, hogy lehet valamiféle lappangó „antifeminizmus" a román irodalomtörténet-írás fő vonalában. Legalábbis úgy érzem, nők írják azokat az irodalomtörténeti munkákat, amelyekben van valami kellemes ideológiamentesség, vagy legalábbis az ideológia a maga történetiségében van jelen.[62] Női fogékonyság és a tudományos élet hatalmi harcától való távolság (mi valamiféle kedves irónia forrása is lehet) egyaránt az irodalomtörténet javára szolgál – tisztelet a kivételnek, az ideológiai agresszivitásnak.

Nicolae Manolescu esztétikai olvasatot kínál. A nagy mű „az irodalom komédiája". „A *Cigányiász* magyarázói, úgy látszik, nincsenek tudatában annak, hogy Budai kortársaitól egészen eltérő módon járt el. Részben ez magyarázza az elemzések ellentmondásait." „Máshol rejlik a *Cigányiász* eredetisége, amely – valószínűleg – egyetlen barokk munkánk a szó teljes értelmében" – hangsúlyozza Manolescu,[63] mint ezt hajdan Nicolae Balotă tette még 1970-ben, amikor – az éppen akkor divatos Kelet és Nyugat szintézise jegyében – azt emelte ki, hogy Budai-Deleanu azért egyedülálló jelenség, mert mint a felvilágosodás tanítványa „sokáig" – sajnos nem tudjuk meg, hogy meddig – Kelet barokk-

jának hatása alatt fejtette ki írói munkásságának javarészét.[64] Az 1980-as években már általában is barokk műnek minősült a *Cigányiász*.[65] Manolescu szerint az irodalomtörténészek nem vették komolyan a mű játékos jellegét. Ő maga is „játék"-nak nevezte. „A téma és a személyek elsősorban ürügyként szolgáltak az irodalmi »játék«-hoz, az irodalmi komédiához, amely a fikció és fikció kritikájának állandó elegyítéséből áll, hiszen a lapalji jegyzetek a mű szövegéhez tartoznak, és bennük a legkülönbözőbb megközelítések érvényesülnek, miközben vitatják is azokat. Ha van modell, akkor ez csak Cervantes regénye lehet. A mű játékos jellege nem tartalmában jut kifejezésre, hanem a formális eszközök szintjén. a *Cigányiász* inkább az irodalom eposza, mintsem a cigányoké és inkább az irodalmiság komédiája, mintsem a nyelvezeté. Az intertextuálitás kvázi-teljes repertóriumát kínálja: utánzat, torzkép, paródia, idézet, célzás, kommentár, előszó, glossza és így tovább. Valószínűleg a legtökéletesebb illusztrációja annak, amit úgy nevezünk, hogy »irodalom a második fokon« a *Don Quijote*-tól napjainkig, amely Joyce, Borges és Nabokov teljesítményeihez hasonlítható, akik mellett Budai éppen úgy megállja a helyét, mint Ariosto, Tasso, Voltaire vagy Pope mellett. A művésziesség érzéke mellett közös még az is, ahogy a művészet számára játék, az költői mívesség ingyenességének és abszurditásának bizonyos megérzése. Ha Budai valamit utánoz vagy parodizál, akkor nemcsak a régi eposz bizonyos formáira figyelt, hanem az irodalomra mint olyanra, a műre mint textuális gépezetre, az invencióra mint bizonyos eljárások előállítására." a *Cigányiász*t ezért úgy lehet olvasni, mint „magasrendű szellemi szórakozást, minden előítélettől mentesen."

Ha Petrescu kulcsszava a mítosz, Manolescué az abszurd. Budai-Deleanu kifejezéseivel élve, Manolescu szerint „hiúság" és „őrület" az egész cselekmény szabálya. „Hatalmas bohózat-szellem uralja a történetet." Már az is abszurd, hogy Vlád vajda a törökök ellen felfegyverzi a cigányokat. „Abszurd rendszerben" találjuk magunkat, „az irodalom játékának teljében". Manolescu valamiféle zsigeri utálkozással veti el a *Cigányiász* ideológiai olvasatát, azt, amely a jakobinus forradalmárt kereste és mutatta fel Budai-Deleanuban. Az államformáról szóló nagy vita és a nagy verekedés kapcsán még szóra sem méltatva, marasztalja el az ideológiai olvasatot: „Magától értetődik, hogy ezek nyomán a költő politikai meggyőződéseinek a firtatása éppen olyan komikus, mintha Parpangelnek lovagi erényeket tulajdonítanánk. Burleszk és abszurd világában vagyunk." És ilyenkor talán az olvasóban felötlik a kérdés: mikor is vagyunk ott? Budai művében vagy korunk hazai – mármint romániai vagy nemcsak romániai – valóságában? A román sereg harcra való felhívása sem lágyította meg az 1990-es évek irodalomtörténészének a szívét:

„Miután az egész eposz nem volt más, mint a sehová sem vezető hasztalan és abszurd út elbeszélése, ez a finálé is csak a hiúság és őrültség gondolatát erősíti a Budai által leírt »fordított« világban. a *Cigányiász* a mi *Don Quijote*-unk, tréfa és szatíra, fantazmagória és mélyen szimbolikus írás, fikció és annak kritikája."[66]

Némi kitérő árán hadd jelezzük, hogy Budai-Deleanu az első változatban – jegyzetben – jelzi is, hogy Becicherec Iştoc, magyarosan: Becskerek Istók „valamiféle erdélyi Donchişot", és „minden valamennyire is művelt ember kellett hogy halljon *Donquijot dela Mancha* csodálatos történetéről, amelyet spanyolul írtak, de már más nyelvekre is lefordítottak".[67] A második változatból azonban – mint jeleztük – már eltávolította ezt a figurát, és a spanyol „búsképű lovag"-ra sem utalt. Manolescu ítélete tehát inkább az első változatra érvényes.

Az esztétikai olvasat elveti a történelmet, az ideológiát és a mitológiát, miközben hallgatólagosan maga is mítoszt éltet, az öncélú irodalomét. A korábbi olvasatok szövevényéből akar kivezetni, miközben éppen azok teljébe visz vissza. Mert végül Manolescu úgy hangsúlyozza, hogy a *Cigányiász* „mélyen szimbolikus írás", hogy korábban egyetlen szimbólumnak sem járt utána. Igaz, jelezte, hogy maga a költő is kiemelte műve – részben – allegorikus jellegét. Kérdés tehát számunkra, hogy milyen is ez a műbe foglalt allegória? Milyen rejtett szimbolikával élt Ion Budai-Deleanu? Amikor erre keresünk választ, akkor célunk az is, hogy jobban megismerjük a kor és egyik legnagyobb műve rejtelmeit.

Jegyzetek

1. A jelen dolgozat az *Eposz és történelem* című készülő kismonográfia egyik előtanulmánya. Kedves kötelességemnek teszek eleget, amikor megköszönöm Fried István, Kerényi Ferenc, Soós István, Szász Zoltán értékes tanácsait.
2. A román címet (*Ţiganiada*) fordíthatnánk úgy is, hogy Cigányiáda. a *Cigányiász* jobban emlékeztet a homéroszi példákra. A román műből Lőrinczi László és Majtényi Erik ültetett át magyarra néhány részt. *A román irodalom kis tükre. I.* Bukarest, 1961. 235–247.
3. Al. Piru: Introducere. Ion Budai-Deleanu: *Opere. I.* Bucureşti, 1974. X.
4. Ion Budai-Deleanu: *Scrieri lingvistice.* Szerk. Mireal Teodorescu – Ion Gheţie. Bucureşti, 1970.
5. Piru: i.m. V.
6. Ion Budai-Deleanu: *Ţiganiada.* Szerk. Jacques Byck. Bucureşti, 1953.;
7. Ion Budai-Deleanu: *Ţiganiada.* Szerk. Florea Fugariu. Timişoara, 1999. A továbbiakban erre a kiadásra hivatkozunk. A sajtó alá rendező (Florea Fugariu) elfelejtette megemlíteni az első és a második változat kritikai kiadását, amelyet ugyancsak ő gondozott: I. Budai-Deleanu: *Opere. I-II.* Szerk. Florea Fugariu. Bucureşti, 1974–1975.
8. Ion Budai-Deleanu: *Scrieri inedite.* Szerk. Iosif Pervain. Cluj, 1970. 152–172.
9. Bucureşti, Biblioteca Academiei Române, Ms. r. 2429.

Az alábbiakban közöljük a harmadik változat egyik – még alaposabb elemzésre kerülő – szakaszát az eredeti helyesírással:

Apoi dica cine quoete scie
eo cu maendru Solomón hói dice
tóteso desiêrte sy nebunya,
Sy núma de acéla ê fericé
quare č mái puçinu nebúnu, sy incêpe
deintru nebunya ŕ se précepe.

Az első változat ezen cirillbetűs, mai helyesírásra átírt – tartalmilag az előzővel – egyező szakasza:

Apoi zică cine cîte ştie,
Eu cu mîndru Solomon oi zice:
„Toate-s deşerte şi nebunie!..."
Şi numa de-acela e ferice
Care-e mai puţin nebun şi-începe
Dintru nebunie-a se precepe.

A második – ugyancsak cirillbetűs – változat ezen – tartalmilag módosított – szakasza:

Apoi zică cine cîte ştie,
Eu cu mîndru Solomon oi zice:
Toate-s deşerte şi nebunie!...
Căci numa de-acel este ferice
Care pe sine-a cunoaşte-începe
Şi firea lucrurilor precepe.

10. Ion Rotaru: *O istorie a literaturii române. II.* Galaęi, 1994. 29., 50.
11. Rotaru: i.m. 28.
12. Ion Budai-Deleanu: Ęiganiada sau Tabăra Ţiganilor. Poem eroi-comico-satiric (într-o recitire de Şerban Codrin). Cluj-Napoca, 1994.
13. Sorin Mitu: Geneză identităţęii naęionale la români ardeleni. Bucureşti, 1997. 120.
14. Sorin Antohi: Civitas imaginalis. Bucureşti, 1994. 54.
15. Eugčne Ionesco: Littérature roumaine. Paris, 1998.
16. Luca Piętu: Sentimentul românesc al urii de sine. Iaşi, 1997. 22.
17. Horváth János: Tanulmányok. Bp., 1956. 456.
18. Nicolae Manolescu: Istoria critică a literaturii române. Bucureşti, 1997.144.
19. D. Popovici: La littérature roumaine ŕ l'époque des Lumičres. Sibiu, 1945. 465.
20. Aron Densusianu: Cercetări literare. Iaşi, 1881. 248. Nem jelent meg ez a rész a Ion Budai-Deleanu műveit értekelő írásokból készített antológiában: Ion Budai-Deleanu. Szerk. Rodica Chiriacescu. Bucureşti, 1980.
21. Densusianu: Cercetări, 249.
22. Romulus Munteanu: Studiu introductiv. Ion Budai-Deleanu: Ţiganiada. I. Szerk. Florea Fugariu. Bucureşti, 1969. 35.
23. Nicolae Manolescu: Istoria critică a literaturii române., Bucureşti, 1997. 143.
24. Moses Gaster: Literatura populară română. Bev. Mircea Anghelescu. Bucureşti, 1983.
25. Miskolczy Ambrus: Két verses krónika a román ortodoxia múltjából. Europa Balcanica-Danubiana-Carpathica, 2B. 1995. 396-400.
26. Gergei Albert: Árgirus históriája. Szerk. Stoll Béla. Bp., 1986.
27. Köllő Károly: Két irodalom mesgyéjén.Bukarest, 1984. 54-93.
28. Nicolae Iorga: Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea. II. Bucureşti, 1969. 386-391.
29. Ovidiu Bîrlea: Folclorul în Ęiganiada lui I. Budai-Deleanu. Studii de folclor şi literatură. Bucureşti, 1967. 497-568.
30. Ovid Densusianu: Literatură română modernă. Bucureşti, 1985. 67-77.
31. Gáldi László: Árgirus históriája az oláh irodalomban. Egyetemes Philologiai Közlöny, 1939. 166–168.
32. Idézi: Henri Zalis: Romantismul românesc. Bucureşti, 1968. 123.
33. Petre V. Haneş: Istoria literaturii româneşti. Bucureşti, 1924. 108–109.
34. N. Iorga: Istoria literaturii româneşti. Bcureşti, 1999. 136.
35. Ion Budai-Deleanu műveinek és a róluk szóló tanulmányok bibliográfiáját lásd: Al. Piru: Introducere. Budai-Deleanu: Opere. I. V-X.; Dicęionarul literaturii române de la origini pînă la 1900. Bucureşti, 1979. 130–131.
36. George Călinescu: Istoria literaturii române dela origini până în prezent. Bucureşti, 1941. 80-82,
37. Popovici: La littérature, 112.
38. Popovici: La littérature, 116.
39. Budai-Deleanu: Ęiganiada, 116.
40. Robert Darnton: Lúdanyó meséi. A nagy macskamészárlás. Bp., 1987. 51.

41. Budai-Deleanu: Ţiganiada, 185.
42. D. Popovici: Doctrina literară a Ţiganiadei lui I. Budai-Deleanu. Studii literare, IV. Cluj, 1948. 117–118. Kihagyásokkal újraközli: Ion Budai-Deleanu. Szerk. Rodica Chiriacescu. Bucureşti, 1980. 76-94.
43. Lucian Blaga: Gîndirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea. Bucureşti, 1966. 210–225.
44. Paul Cornea: Studii de literatură romînă modernă. Bucureşti, 1962. 75–77.
45. Max Milner - Claude Pichois: Histoire de la littérature française de Chateaubriand ŕ Baudelaire 1820–1869. Paris, 1996. 21.
46. Francesco De Sanctis: Storia della letteratura italiana. Roma, 1991. 579.
47. Ioana Em. Petrescu: Ion Budai-Deleanu şi eposul comic. Cluj, 1974.
48. 145.
49. Marin Bucur: Ovid Densusianu. Bucureşti, 1967. 272.; D. Caracostea: Expresivitatea limbii române. Bucureşti, 1942. 11.
50. Lucian Blaga: Trilogia culturii. Bucureşti, 1944. 240.
51. Petrescu: Ion Budai-Deleanu, 185.
52. Petrescu: Ion Budai-Deleanu, 198.
53. Petrescu: Ion Budai-Deleanu, 227.
54. Petrescu: Ion Budai-Deleanu, 202.
55. Petrescu: Ion Budai-Deleanu, 218.
56. Petrescu: Ion Budai-Deleanu, 193.
57. Ioan Petre Culianu: Mircea Eliade. Bucureşti, 1995. 286.
58. Paul Valéry: Variété II. Paris, 1930. 256.
59. Ioana Em. Petrescu. Şcoala ardeleană. Analize literare. Szerk. Lucia Dumăchieă. Bucureşti, [1997.] 41.
60. Mircea Vaida: Ion Budai-Deleanu. Bucureşti, 1977.
61. Elvira Sorohan: Introducerea în opera lui Ion Budai-Deleanu. Bucureşti, 1984.
62. Néhány példa: Sultana Craia, Dana Dumitriu, Elena Tacciu művei.
63. Maolescu: i.m. 12.
64. Ion Budai-Deleanu. Szerk. Chiriacescu, 164.
65. Ion Istrate: Barocul literar românesc. Bucureşti, 1982. 303–351.
66. Manolescu: i.m. 140–150.
67. Budai-Deleanu: Opere. II. 142.

Discursul publicistic al lui Alexandru Roman

Cornel Munteanu

Fragmentar doar şi secvenţial s-a pornit la recuperarea unor texte şi programe care au alimentat presa românească din Budapesta şi Ungaria. De atâtea ori destinul românilor intersectat cu cel al maghiarilor a dus la tot felul de reacţii şi atitudini, la polemici între publicţiile româneşti şi cele străine, chiar dacă acestea apăreau în imediata vecinătate budapestană. Din păcate, încă e departe dezideratul, cel puţin, al unui dicţionar de presă în limba română care apărea în Ungaria, ori clasificarea după criterii riguroase a publicaţiilor, cu implicarea unor personalităţi culturale sau politice. Pe de altă parte, modernitatea şi raţionalismul discursului de presă din publicaţiile budapestane s-au menţinut la o cotă valorică superioară, depăşind multe din publicaţiile care apăreau pe teren românesc, acestea din urmă confruntate cu problema limbii şi cu cele de redactare, tipografie şi difuzare.

Până când vom avea la îndemână o lucrare de sinteză, care să înregistreze dinamica ideilor, în ansamblul manifestărilor lor în politică, cultură, artă, ideologie, şi care să acopere nu numai marile culturi, departajate după criterii depăşite şi, uneori anacronice, ci şi culturile socotite "de margine", "provinciale", singura sursă de acces la mentalitatea şi manifestările spiritului în toate planurile, rămâne încă cercetarea publicisticii şi editorialisticii. Acestea au încă forţa de a depăşi chiar şi complexele istoricului, sociologului sau ale politicianului; ele au încă acel ***vécu*** colectiv, păstrând nealterat parfumul unei epoci şi proiectând în actualitate concepţii manifestări ,idei, sisteme,ca puncte,-nu rareori-,de reper în orientarea dinamicii societăţii contemporane. În plus, această dinamică a ideilor, atât de flexibilă şi surprinzătoare, prin interferenţele pe care le provoacă între diversele culturi, nu are încă un criteriu axiologic, capabil să ierarhizeze culturile după gradul de paternitate asupra unor idei sau ale altora. Cine poate afirma cu precizie dacă o idee sau alta nu s-a născut în zorii unei culturi tinere ,răsărite la o margine de lume, şi că aceeaşi idee a reapărut, însuşită aiurea, de o cultură socotită majoră şi situată în Occidentul european?

Seismograful memoriei colective, capabil să perceapă toate seismele unei societăţi ,într-o epocă dată, şi să urmeze imediat dinamica evolutivă, în toate compartimentele manifestării spiritului public, este presa. Necesitatea apariţiei ei s-a datorat, nu atât unor imperative publicitare ori comerciale, cât nevoii de informaţie imediată, stabilirii unui punct de legătură între istoria evenimentului trăit şi istoria personală a fiecărui om trăitor al unui timp şi locuitor al unui spaţiu. Acest releu între opinia publică şi oficialităţile timpului a reuşit, încă de la începuturi, să-şi impună şi orientarea ideologică şi, mai ales, tactica de a apropia cât mai mult pe cei doi (suprastructura şi omul obişnuit). Depărtarea primului de al doilea a dus, cum se ştie, la apariţia conflictelor de tot soiul (politice, ideologice, culturale, morale, religioase, etc), la o puternică polarizare a societăţii, şi , implicit, la extincţia sau naşterea multor tribune de presă.

Delimitări. Născută în primul pătrar al secolului al XIX-lea, presa românească s-a caracterizat de la început prin îndrăzneală şi tenacitate, atât sub aspect structural (probleme de editare, difuzare, de organizare redacţională, rubricatură), cât şi sub aspect funcţional (răspunzând cerinţelor unui public informat şi format), depăşindu-şi orice

complexe față de presa europeană ,cu o bună tradiție în jurul anului 1840. Periodicele din Principate (*Curierul Românesc* al lui Heliade Rădulescu *Albina* lui Gh.Asachi și *Gazeta de Transilvania* a lui G.Bariţiu), ca și cele din capitala Ungariei, din a doua jumătate a sec. al XIX-lea *(Familia* lui Iosif Vulcan, *Concordia* lui Sigismund Pop, *Federaţiunea* lui Al. Roman ,*Patria* lui Francisc V. Olteanu), în afara complexului limbii (și în acest domeniu, doar sub aspectul instabilității ortografiei),se dovedește deosebit de activă și modernă în substanță și concepție. Aceasta, după cum afirmă și Mircea Eliade, se datorează momentului istoric favorabil, care a antrenat un grup compact de scriitori, ei înșiși mentori de presă și, în același timp, politicieni de vocație. Misiunea lor a fost una imperativă, *"să facă totul și repede"*[1] faptul nu este lipsit de importanță, fiindcă acești întemeietori, având și vocația scriitorului modern, n-au ajuns, din păcate, să-și desăvârșească opera de creație, risipindu-se cu atâta generozitate în cultura de mase, în politică și în instituțiile statului.

Alexandru Roman (1826–1897) aparține, prin formație culturală și filozofică acestui prim eșantion de personalități ale culturii române. Format, ca și colegii săi de generație, la școala clasic-umanistă vieneză(filosofia, matematicile, teologia), Al. Roman se înscrie, alături de T.Cipariu, Al.Papiu Ilarian, G .Bariţiu și Andrei Mureșanu, în a doua vârstă culturală a Școlii Ardelene. O luptă asiduă pentru școală, limbă și presă, precum și o activitate politică susținută, în calitate de deputat dietal, îl înscrie în imediata vecinătate a programului iluminist. Căci, atât ideologic, politic, cât și cultural, generația lui Al. Roman (Sigismund Pop, Iosif Vulcan, Aron Pumnul, Al.Papiu Ilarian, Andrei Șaguna) vine în prelungirea curentului iluminist, în momentul scurtcircuitării acestuia de mișcarea revoluționară pașoptistă. Dacă iluminiștii români au constituit în mare parte ***o generație culturală*** (filologi, istorici, scriitori), Al. Roman aparține unei ***generații politice*** . Iată, o primă departajare și a discursului celor două momente: iluminiștii practicau un ***discurs științificizat*** , în absența unor ideologi doctrinari și de conștiință politică, pe când discursul românilor din această perioadă este unul puternic ***politizat,*** în prezența unor ideologi, personalități de opinie (gazetari, oameni ai bisericii, politicieni).

Românii transilvăneni au beneficiat, față de confrații lor din Principate, și de două mari centre de presă, care au conjugat lupta în numele aceluiași ideal. De o parte, Brașovul, Blajul, pe axa ziaristicii de tradiție, de cealaltă , Pesta și Oradea, pe axa ziaristicii noi, moderniste. Așa se explică circulația ideilor, formulelor de redactare, din programele revistelor și ziarelor, comune în multe din publicațiile ardelene. Ziarele pestane *Concordia, Federaţiunea, Familia, Patria,* deschideau și poarta de comunicare cu presa occidentală, pe filiera presei din capitala Imperiului. Cu o privire înăuntru și cu alta spre lumea apuseană ,presa la care a colaborat intens Alexandru Roman a reușit o sinteză fericită între idealul iluminist-pașoptist, alimentat de mișcările sociale și politice franceze, și curentele moderne, care aduceau în prim plan problematica emancipării națiunilor și a naționalităților.

Alexandru Roman a fost un jurnalist de vocație, care a știut să folosească toate armele gazetăriei în scopul major al idealului său și al conaționalilor săi.A pornit la scoaterea ziarelor, cu conștiința că presa are o mare putere socială și că ziaristul este mesagerul slujitor al aspirațiilor cititorilor săi. Fiindcă vom insista asupra principalelor coordonate ale discursului său publicistic, se cuvine, de la început să formulăm câteva ipoteze de lucru:

– presa românilor din Ungaria şi cea din Transilvania poartă, structural şi funcţional, pecetea presei europene de la începutul secolului al XIX-lea, fiind, prin excelenţă, ***militantă, de atitudine şi opoziţie***
– obiectul presei, al articolelor publicate vizează un public mult mai larg, aflat în faza de formare, aşa încât devine ***o presă de conştiinţă,*** ,de formare a opiniei publice şi, implicit, ***o presă de reacţie,*** mizând pe forţa argumentării şi persuasiunii
– centrul de atenţie, atât al presei, cât şi al publicului, îl formează politica, instituţiile puterii (statul, monarhia, biserica, şcoala), domenii de interes imediat, care dau presei un ***caracter documentar,*** de tezaurizare a memoriei unui timp şi a unui spaţiu
– funcţiile presei (*selecţia, gestiunea imediatului, propagarea şi circulaţia informaţiei, traducerea evenimentului, producerea lecturii şi a publicului*[2]) dau acesteia ***caracterul oracular***, similar statutului clasic al tribunului-poet, ***poeta vates.***

Opţiunea unui jurnalist pentru o presă oficioasă sau una independentă (deşi termenul *independent* rămâne o utopie din moment ce orice jurnal se aşază într-un dialog cu altele, chiar dialog polemic cu cele care slujesc puterea), atinge în bună parte, concepţia ideologică şi politică a celui în cauză. Polemicile interminabile, care au alimentat presa europeană, începând cu primii ani ai secolului trecut, au la bază şi această polarizare politică a jurnaliştilor şi scriitorilor, opozanţi sau susţinători ai puterii şi sistemului de guvernare într- o epocă dată; în cele din urmă, tocmai această polarizare imprimă şi discursului publicistic o excesivă tematizare politică şi un limbaj specific discursului politic. Căci, o dată cu naşterea partidelor politice, apare şi tagma jurnaliştilor politici, dacă avem în vedere că mulţi dintre jurnalişti au fost antrenaţi şi implicaţi şi politic în regimul puterii .Profesionalizarea actului gazetăresc, printr-o eliberare de sub tutela politicului şi o obiectivare a discursului jurnalistic,a început prin implicarea scriitorului profesionist în presă. Cultura, experienţa, scrisului beletristic,rezervele şi deschiderea spre meditaţie şi interogaţie asupra evenimentului trăit, puterea de analiză şi sinteză, vocaţia civicului, socializarea scriitorului, iată câteva din paradigmele scriitorului-ziarist.

Aspecte ale discursului publicistic al lui Al. Roman

Intervenţiile lui Alexandru Roman în presă acoperă o perioadă destul de întinsă, între anii 1860–1897. Ele se organizează pe trei momente: primul, ca redactor asociat şi apoi redactor responsabil, la *Concordia* (1861–1866) şi la *Federaţiunea* (1865–1876); al doilea, cel al colaborărilor de la diverse publicaţii culturale (*Familia, Albina, Gazeta de Transilvania, Amicul Şcoalei, Amicul Familiei*); în al treilea sector intră colaborările la jurnalele româneşti din Principate (*Naţionalul, Telegraful Român, Trompeta Carpaţilor*). Modelul discursului de presă a alimentat şi celălalt sector important al activităţii sale, discursul de tribună, în calitatea de deputat parlamentar. Între ziaristică şi oratorie se petrece un fenomen de contaminare şi „împrumut" de structuri,tehnici şi mijloace, încât putem vorbi de un discurs publicistic cu accente retorice. Sfera preocupărilor cuprinde o paletă vastă de domenii în care s-a exersat peniţa jurnalistului: politică, învăţământ, religie, cultură şi literatură, limbă (probleme de ortografie şi fonetică), istorie şi sociologie, numismatică, morală şi teologie. Tematic, deci, discursul publicistic al lui Al. Roman este eterogen. Analitic şi structural, un astfel de discurs se caracterizează prin următoarele aspecte:

1. Este un ***discurs politic*** construit ideologic în jurul unor concepte valorice majore. Al. Roman n-a fost un politician radical, care să imprime discursului de tribună şi celui de

presă o activizare exacerbată a mijloacelor publicisticii de acţiune ideologică; redactorul de la *Concordia* sau *Federaţiunea* este un naţionalist moderat, care a recurs, cum o să vedem, la substituirea discursului radicalist, dur şi violent, cu armele gazetarului profesionist, ironia, satira indirectă, şi umorul cinic. Această poziţie, pe de o parte, uşor conservatoare, prin propagarea unor idei vehiculate în presa europeană a timpului, de altă parte, cu unele ieşiri liberale, prin susţinerea unor principii politice tipic revoluţionare, i-a imprimat discursului său politic o clarviziune a evenimentelor şi o atitudine ponderată în gesturi politice. O dovedesc, de la început, articolele programatice, apărute în cele două gazete pestane citate de noi. Este reacţia gazetarului care pretinde colegilor din presa maghiară, în special presei puterii (*Sürgöny*) o relaţie urbană, care să aibă în atenţie publicul cititor şi exigenţele acestuia. Militând pentru armonia între gazetari şi pentru echilibrul opiniilor expuse, pentru obiectivitate şi imparţialitate, Al. Roman traduce mesajul *Concordiei* (*Concordia rex parvae crescunt*), printr-un mesaj al moderaţiei şi apel la idealul omului luminat. Concepte precum *frăţietate, simţăminte frăţeşti, drepturi naţionale,* aparţin unui discurs mai degrabă afectiv-patetic, decât unuia activ-militant. Răspunzând, în câteva rânduri, publicaţiilor radicale maghiare (*Pesti Napló, Jövö, Pester Lloyd, Magyar Sajtó*) şi făcând o analiză a ziaristicii româneşti din Principate, Al. Roman aduce în discuţie condiţia presei, cea de vector al spiritului public şi de orologiu care măsoară gradul de maturitate politică a unei naţiuni: *"misiunea jurnalisticii constă în a împărtăşi cugetele, sentimentele ambelor părţi interesate, pentru ca astfel descoperindu-se scăderile, neajunsurile care le încercăm, abuzurile care ne vatămă, drepturile care ne lipsesc şi al căror uz îl pretindem, să se descopere şi de cealaltă parte voinţa de a ne întâmpina cu sentimente frăţeşti."*[3] Când un asemenea principiu nu este respectat de o parte a dialogului jurnalistic, există primejdia căderii în trivial şi injurie, vătămare personală, monolog logoreic ori agitaţie goală, lozincardă, care are drept efect îndepărtarea de public şi autoexcluderea :*"jurnalistica poate strica mai mult decât pot să strice o mie de agitatori în provincie, asta o ştim cu toţii./.../ însă e efectul legilor optice, adică amăgire, de care ne dezvăţăm numai prin încercările făcute a cunoaşte adevărul."*[4]

Când Alexandru Roman trece la redactarea *Concordiei* şi, mai ales, când conduce el însuşi *Federaţiunea*, discursul devine mult mai radical şi tranşant. Naţionalismul, născut tocmai din politica oficioasă a timpului, nu este decât arma gazetarului care crede până la risc în forţa şi libertatea presei. Atunci când o serie de articole, profund activiste şi energizante, prin tonul calificărilor şi ameninţărilor, au constituit proba unui proces judiciar[5], răspunsul, tot prin formula gazetarului, traduce un mesaj al jurnalistului de acţiune angajată. Într-o scrisoare către I.Micu Moldovanu, din 31 decembrie 1867, ţinteşte, pe de o parte, în formarea publicului cititor, pe altă parte, în scopul românizării limbii presei[6]. Gestul îndrăzneţ este dublat de conştiinţa naţională a românului, în numele căruia cuvântul trâmbiţează nevoia libertăţii civice şi, iată, aruncă anatema asupra stării taberei de opoziţie: *"Nu, nu vom tăcea ! Împrocesuaţi-ne, stoarceţi-ne banii, ameninţaţi-ne, insultaţi-ne, închideţi-ne-putere aveţi; noi însă ca români nu vom înceta niciodată a ne face datoria. Vă temeţi de presa română independentă ! Ucideţi-o dacă aveţi curaj; reactivaţi cenzura. Dar nu uitaţi că şi atunci ne rămâne un mijloc de a protesta, presa clandestină."*[7] Articolul-program din primul număr al *Federaţiunii* formulează mult mai limpede şi direct obiectul jurnalisticii. Poziţia naţionalistului opozant deschis faţă de politica statului şi a legilor lui constrângătoare este cea a discursului revendicativ: *"cu puterea*

condeiului să apărăm drepturile noastre, să combatem nedreptatea şi absolutismul îmbrăcat în trenţe constituţionale."[8]

Ideologia moderat-naţionalistă a lui Al. Roman poartă însemnele timpului istoric în care a activat. Problema raporturilor dintre românii transilvăneni, românii din Ungaria, pe de o parte, cu organele statului maghiar, pe de alta, cu curtea imperială vieneză, este şi problema Ungariei în raporturile sale cu Imperiul. Cele două mari perioade, cea a absolutismului, care a însemnat o restrângere a drepturilor maghiarilor şi a naţionalităţilor din imperiu, şi cea a dualismului, uşor liberal, prin regimul constituţional şi revenirea asupra unor legi mai permisive, au ca efect o radicalizare a discursului jurnalistic, care se construieşte acum în jurul ideilor majore ale unei democraţii de substanţă. Discursul politic al lui Al. Roman oscilează între un ***discurs-pacient***, alimentat de complexele spiritului naţionalist ("efectul de seră" al minorităţii române, eroicizarea destinului neamului, mitologizarea faptelor istorice) şi un ***discurs-agent***, alimentat de concepţia liberală, acţionând în numele unui viitor al înţelegerii şi concordiei, al timpului prielnic libertăţilor, egalităţii şi armoniei în diversitate. Ideea pasivismului activ, lansată la 1870, mizează nu doar pe trezirea conştiinţei naţionale, ci şi menţinerea unui tonus înalt al acesteia:"*Cauza naostră trebuie ţinută în evidenţă continuă,spiritele pururea în agitaţiune,şi, prin pasivitatea acuşi activă,acuşi neactivă,a împiedeca roatele maşinei care tinde a ne stâlci.Aşa înţeleg eu pasivitatea."*[9] Fie că abordează problema înzestrării cu puteri legislative sporite a dietei transilvane, fie cea a legii electorale, pentru delegaţi-reprezentanţi ai comitatelor locuite de români, fie în chestiunea arzătoare a şcolilor gimnaziale în limba română (cele din Lugoj, Caraş, Beiuş, Satu Mare) ori atinge problema comerţului şi transporturilor între Ungaria şi Transilvania, ori în cazul înfiinţării birourilor judecătoreşti în comitatele transilvănene, Alexandru Roman invocă o colaborare efectivă între maghiari şi români. Concepţia privind raporturile dintre o libertate a uneia din părţi şi violarea acesteia pentru cealaltă parte traduce o anomalie care ţine de *"egoismul naţional"*. Orice libertate trebuie să atingă interesele tuturor cetăţenilor unui comunităţi şi ea se întinde până unde nu lezează libertatea celuilalt. Principiul umanist-clasic al ***dreptului neprescriptiv*** este principiul ontologic la iubirii aproapelui. Două texte ale lui Al. Roman invocă patetic-afectiv această proiecţie a principiului libertăţii pe dimensiunea existenţială a armoniei naţionale:"*să ne convingem cum că de o parte şi de alta au prins rădăcini credinţa, cum că popoarele nu pot avea interese comune, şi dacă e între ele vreo diferenţă aceea nu e decât secundară, căci interesul şi scopul comun le e numai unul şi acelaşi, cu atât mai vârtos între noi fiii acestei patrii comune, pe care soarta ne-a aşezat împreună, ca să vieţuim ca fraţi gustând împreună dulceaţa fructelor care vor creşte din stăruinţele comune, ori suferinţele comune/.../ că fericirea popoarelor nu constă în predominare, că libertatea nu suferă supremaţia."*[10]

Teoria trinităţii revoluţiei franceze, ***libertate-egalitate-fraternitate***, reactivată la cerinţele momentului este proiectată pe cea a raportului dintre parte şi întreg, dintre corp şi suflet. Luând ca argument tocmai ideea taberei opuse, cea a întăririi statului naţional maghiar, prin independenţa faţă de curtea imperială, Al. Roman trage un semnal de alarmă asupra primejdiei disoluţiei, în cazul neglijării naţionalităţilor nemaghiare, asupra slăbirii unităţii şi forţei naţiunii în ansamblul ei. Într-un discurs din 1883 ţinut în dieta Ungariei, ideea avansată de tabăra adversă este întoarsă la sursă, un stat multinaţional îşi poate afirma identitatea europeană prin diversitatea părţilor alcătuitoare: *"Dacă acum naţiunile nemaghiare vor fi neglijate, dacă în toate privinţele sunt nesocotite, cu un cuvânt dacă*

aceia, care în înţelesul legii constituie o parte a corpului statului unguresc, sunt continuu vătămaţi, nu va pătimi oare întreg corpul? /.../ Statul unguresc numai atunci va fi tare şi mare, dacă-şi va împlini chemarea aşa, ca această ţară să fie patria libertăţii şi a culturii, ca naţiunea maghiară să ridice împreună cu sine şi pe acei fraţi pe care i-a declarat prin lege ca părţi constitutive ale corpului politic unguresc. Atunci, dar numai atunci va putea înfrunta adversităţile timpului."[11]

Ideea daco-românismului, prin filiera unui naţionalism arborat tocmai de politica oficială din dieta Ungariei (ideea preotului Roth), gravitează în jurul unor concepte valorice, precum cultura şi limba. În absenţa unor drepturi şi cenzurarea unor facilităţi pentru românii din Ungaria, refugiul în cultură şi limbă înseamnă vieţuirea unei naţiuni. Principiul este similar cu cel privind declararea prin lege a drepturilor şi neaplicarea lor în practica politică şi socială. Instinctul natural, fiinţa naţională a unei comunităţi, depind de gradul de asimilare a limbii şi culturii. Relaţia între libertatea civică şi limbă şi cultură este una de reciprocitate. Conştiinţa apartenenţei la neam, prin accesul la limbă şi cultură naţională, concentrează ideea ***leagănului renaşterii naţionale,*** localizat de Al. Roman în Transilvania. Într-un articol antologic, care vine în întâmpinarea deschiderii Asociaţiunii române transilvane de la Sibiu, Roman recurge la o mixtură între un naţionalism euforic, tipic moderaţilor, şi un liberalism ponderat, care priveşte spre un viitor al ştiinţei şi culturii :"*Onoare Transilvaniei! În ale cărei artere naţionale sângele a pulsat totdeauna mai tare decât în celelalte provincii ale României. Providenţa a voit ca sora cea mai asuprită să fie leagănul renaşterii noastre naţionale. Poate fi cum că pământul însuşi al Transilvaniei are în sine farmecul divin de a însufleţi ,căci unde e patria mai frumoasă, care să aibă mai multe suveniri , care să poată exersa mai mare impresiune asupra inimilor fiilor săi, decât patria românului transilvan?*".[12]

Remarcăm şi o viziune modernă, atât de actuală, în concepţia lui Al. Roman asupra Europei multinaţionale. Dacă în secolul anterior marile episteme (mecanica kepleriană, mişcarea newtoniană, descoperirile tehnice, orologiul, amploarea ştiinţelor matematice, meteorologia, astronomia) au imprimat discursului jurnalistic acestui ***homo oeconomicus***, iată la Al. Roman funcţionează epistema Europei multiculturale, strâns legată de domeniul industriei şi comerţului. Ideea unei Europe nedivizate şi libere, a circulaţiei ideilor şi câştigurilor comune, instituie un alt tip de public căruia i se adresează discursul publicistic, un ***homo lectans***, deschis spre comunicare şi informare: "*de când căile ferate se extind nemărginit peste suprafaţa pământului, şi de când torentele electric pe firele telegrafului poartă iute ca cugetul ştirile dintr-o parte a lumii într-altele, de atunci ideile, invenţiunile minţii omeneşti şi toate foloasele rezultate dintr-însele devin bunuri ale genului omenesc, care în acest timp de propăşire cu putere irezistibilă pornesc spre unirea, spre înfrăţirea popoarelor, unificând interesele lor şi dărâmând pereţii despărţitori, care i-au zidit despotismul cel ingenios. Egoismul naţional ori despotismul, cât de rafinate, nu se mai pot izola de lume, căci puterea comunicaţiunii în zilele noastre e atât de gigantică precum e puterea acelei arme cu 24 de tăişuri, ce se zice « ţâpariu »*".[13]

2. Discursul jurnalistic al lui Al. Roman are şi o componentă de ***discurs retoric.*** Câtă vreme presa a preluat mult din prerogativele discursului de tribună (parlamentară sau electorală), proba argumentării şi persuasiunii rămâne o importantă paradigmă a discursului .Din acest punct de vedere, el are structuri retorice şi pragmatice specifice oricărui discurs de acţiune. Argumentaţia se organizează fie pe invocarea istoriei (în special a drepturilor legiferate în urma revoluţiei de la 1848), fie pe cea a legilor şi

diplomelor imperiale, care dau drepturi românilor, dar care sunt încălcate ori uitate şi blocate în dieta Ungariei. Probele argumentaţiei se aşază în articolul publicistic sub forma unor construcţii, clasificări, exemple aduse din corespondenţele primite din Transilvania sau prin preluarea unor articole din presa din Principate (*Naţionalul, Românul*). Rubricile ţinute de Roman, precum *Revista politică, Revista jurnalistică, Corespondenţe*, oferă o cronică-metronom a evenimentelor din zona dezbaterilor din dietă, din comitate ori de la curtea austriacă. Retorica unor astfel de discursuri se foloseşte de citări ale discursurilor rostite, de pasaje demonstrative, ori chiar de structuri de discurs judiciar. Semnificativ este modul minuţios în care demontează, în 1883, discursurile celorlalţi deputaţi, cu prilejul dezbaterii proiectului şcolilor secundare. Cele trei argumente, ***politicul, naţionalul*** şi ***confesionalul***, prin care sunt aduse probe ale violării drepturilor naţiunilor nemaghiare (în problema controlului şcolilor, a pregătirii învăţătorilor şi profesorilor, a manualelor şi a clădirilor), sfârşesc prin sesizarea contradicţiilor discursului opozant, el însuşi ameninţător al ideii de unitate naţională. Antevorbitorul, deputatul Grünwald Bela este surprinzător autoexcomunicat prin propriul discurs primejdios în afirmaţiile sale negativist-fataliste. Discursul lui Al. Roman dirijează obiectul argumentului în miezul adevăratei probleme, cea a unei identităţi false, prin formula argumentului-bumerang: "*Zice d-lui, poporul nu-l putem maghiariza, să-l lăsăm dar la o parte, să-i luăm inteligenţa. Rogu-vă, ce va să zică aceasta? Aceste e sistemul abrutizaţiunii! În loc să dorească a înainta cultura poporului, voieşte a-l îndobitoci /.../ atunci când naţionalităţile, timpul şi puterile risipite pentru apărarea existenţei lor le-ar putea întrebuinţa mai cu folos spre cultivarea proprie./.../ Iată ungurul d-lui Grünwald şi al soţilor săi de principiu*!"[14]

Ca în orice tip de discurs retoric, argumentul trebuie dublat şi de structuri persuasive, de un anumit patos însoţit de mişcări afective. Ele vizează nu numai instanţa observatoare, cea a publicului cititor de gazetă, ci chiar şi partenerii direct antrenaţi în dialog, publicistul şi adversarii (parlamentari, ziarişti, politicieni). Adresarea directă, prin formule interogativ-exclamative, care tonalizează fraza discursului, apelând la starea emoţională a partenerilor, trimiterea la situaţii posibil de îndeplinit şi cunoscute, un entuziasm al declaraţiei patetice, iată câteva din mijloacele artei de a convinge. Dreptatea, frăţietatea sunt însoţite de atribute precum fericirea, bucuria, căldura sentimentelor: "*Când fraţii maghiari se vor apropia de noi cu dreptatea deplină, i-asigurăm: cum că noi îi vom întâmpina cu cele mai călduroase simţăminte de frăţietate. Şi oare să nu poată cuprinde, să nu poată simţi fraţii maghiari acea fericire, acea bucurie şi plăcere pe care le-am simţit toţi dimpreună atunci, când domnind între noi dreptatea , mai strâns decât toate legămintele politice ne-ar uni iubirea pornită din sentimentele cele curate de frăţietate. O! fraţilor! Dacă numai o singură dată aţi putea pătrunde în fundul inimii omului drept şi bun, a omului pe care-l însufleţeşte iubirea lui Dumnezeu, care e dreptatea însăşi, şi iubirea aproapelui, care presupune pe cea dintâi- aţi descoperi acolo tainice plăceri, atât de curate, încât v-aţi dezgusta de toate celelalte plăceri.*"[15]

Din această coordonată persuasivă a discursului publicistic al lui Roman, care înclină spre o religie milenaristă, cu iz profetic, două sunt efectele scontate: pe de o parte, o reacţie a publicului, pus în faţa unei opţiuni (cunoscutul dicton "libertate sau moarte"), deci o reacţie solidară, admirativ-euforică, cu mare miză în epocă; de cealaltă parte, o reacţie tendenţioasă, o contra-reacţie, radical-negativistă şi ostilă, care rupe unitatea ansamblului. Aşa se explică preponderenţa primului aspect, tonalitatea elegiac-pastorală, sentimentalismul liric şi nostalgia unui timp revolut, pesimismul celui obidit şi răstignit de soartă la robie.

Câteva din strategiile şi mijloacele discursului retoric, în special, din zona discursurilor ca reprezentant dietal, alimentează şi discursul de presă. Structural vorbind acesta se organizează pe ***argumentatio*** (genul judiciar şi deliberativ) şi ***persuasio*** (genul epidictic şi demonstrativ). El urmează etapele discursului raţional, pragmatic, de la ***inventio*** (enunţarea ideilor pe o temă: principiul libertăţii naţionalităţilor, votul universal)[16], la ***dispositio*** şi ***refutatio,***în care mijloacele principale sunt argumentele cvasi-logice (argumentul de reflexivitate şi tranzitivitate, argumentul-bumerang,argumentul-definiţie):"*pentru buna înţelegere, domnilor, ţin că ar duce la scop numai un proiect de lege,conform căruia în comune cu două elemente-vorbesc despre poporul maghiar şi cel român-s-ar face cu putinţă enunţarea, ca să se înveţe limba maghiară în comune române, şi viceversa,limba română în comune maghiare.Atunci aş primi proiectul din toate puterile."*[17]

3. Mai aproape de un discurs opozant, deopotrivă permisiv şi radical, este dinamica ***discursului polemic.*** Alexandru Roman nu a practicat cadrul instituţionalizat al polemicii, distribuit pe cel două ipostaze ale polemicii, un discurs oficial, restrictiv, obligatoriu, şi unul alternativ, permisiv şi libertin al polemistului. Polemica jurnalistică se poartă cu instrumentele gazetăriei, adică prin reacţii imediate la diferite articole apărute în presa maghiară sau cea română, ori prin luări de atitudine cu diverse ocazii (deschiderea dietei, dezbateri publice asupra unor legi, comentarea unor evenimente, care au ca protagonişti oameni ai statului). Polemica nu antrenează dialogul polemic, ci îl asimilează recurgând la formula comentariului de redacţie. Fie că citează articole din ziare maghiare sau vieneze (*Magyar Sajtó, Pester Lloyd, Fügetlen, Magyarország),* fie că lasă iniţiativa corespondenţilor în provocarea unei polemici, ori completează cu un comentariu al redacţiei cele expuse de colaboratori, discursul polemic se aşază în opoziţie cu cel al instituţiei superioare. Actul de a polemiza devine mult mai îndrăzneţ în paginile *Federaţiunii*, încă de la primul ei număr, angajând un ton alarmant şi vindicativ: "*Vom trâmbiţa în toate zilele cauza naţionalităţii noastre până ce se va preface în sânge şi măduvă în toţi fiii României; să o audă popoarele cultivate ale Europei, să o cunoască de-a rostul aceia, care se prefac a nu o înţelege."*[18] Este tipic discursului- agent, care intră în opoziţie cu discursul oficial. De aceea concepte precum *Patrie, Naţiune, Românism,* care formează centrul de gravitaţie al polemicii indirecte la Al. Roman intră în relaţie de opoziţie cu cele precum *Imperiu, Stat centralizat, Maghiarizare.*

Ca orice tip de discurs polemic, mijloacele la îndemână sunt ironia sagace, atacul prin încercuire în propriile argumente, referinţa mitologică ("*frăţietatea acestor oameni pare că e frăţietatea lui Eteocle şi a lui Poliniche"*[19]), satira caricaturală (despre *Pesti Hirnok, "acest jurnal e lătureiul în care se toarnă toate spurcăciunile vomite de oamenii întunericului"*[20]). Aceste agrementări ale discursului publicistic vizează deopotrivă receptorul, publicul-cititor, pe care-l ia ca aliat în susţinerea punctului de vedere, dar şi obiectul ţintei polemice, pe care-l atacă prin formula parodiei, caricaturii, umorului şi limbajului grotesc-trivial. Ocolind injuria şi atacul personal, polemica lui Al. Roman capătă eficacitate prin instrumentarea tuturor câmpurilor lexicale, cel al puterii, al uneltelor de atac, al putreziciunii şi altele.

4. Coordonatele ***politică, retorică şi polemică*** , de care ne-am ocupat, dau textului de presă şi o dimensiune de ***discurs literar***. Profesorul de limbă şi literatură română de la universitatea pestană, cunoscător şi colaborator al atâtor publicaţii culturale din capitala ungară şi din Transilvania, se regăseşte şi în organizarea textului ziaristic după pa-

radigmele literarității. Chiar și acolo unde abordează probleme de știință filologică(cum sunt observațiile despre ortografie[21]), sau în cazul unor situații de domeniul rizibilului[22], textul său este un discurs hibrid, cu ***structură polifonică*** liberă, în care apar segmente narative, descriptive, tablouri ample sau în detaliu, portrete concise, scene epice, anecdote picante, fantezii asociative. Toate țin de intervenția jurnalistului în ipostaza scriitorului-publicist. La această coordonată, organizată narativ, să adăugăm lirismul elegiac-euforizant al poetului militant, activ în epocă. Invocarea eroicului, recurgerea la maxime latinești, susținerea punctului de vedere moral-creștin, rostirea în parabole, transpun uneori evenimentul din imediatul cotidian într-un timp fabulos, al poveștilor. Rolul acestor formule de ***adjuvanți narativi***, care pigmentează articolul publicistic, transformă discursul în literatură didactică și alegorică. Dacă amânarea termenului pentru convocarea dietei transilvane intră în zona parabolei evreului întârziat la ultimul apel (*"Evreul neadormit sau rătăcitor n-a putut să moară, iar dieta Transilvaniei nu poate să se nască odată"*[23]), delegația maramureșenilor și declarația acestora dată *Jurnalului de Pesta* deplasează accentul anecdotic spre un scenariu de proporții cosmice. O cuvântare privată este luată drept literă de lege, ceea ce duce la construirea unui scenariu în zona fantasticului absurd, cu pasaje de umor și satiră: *"În nr. 187 al* Jurnalului de Pesta *se iviră trei crai- nu de la răsărit ci numai de colea-din Maramureș, dar precum astronomii, de care altcum nu scapă nici o stea, în deșert își făcură capul calendar pentru ca să afle calea eliptică ori parabolică și anii de călătorie ai cometei de mai deunăzi, care refuzase de a li se arăta păstorului- așa de cu anevoie ni-e și nouă a pricepe ceea ce vrea să zică declarația Fabiano-Jurco-Mihălțană."*[24]

Este, dincolo de orice îndoială, că modelul publicisticii lui Al. Roman a contaminat și publicistica lui Mihai Eminescu, de altfel colaborator la *Federațiunea*. Avem în vedere, în special, articolele din *Timpul*, în care face trimitere la presa românilor din Ungaria și, mai larg, la cea din Capitala imperiului. Toate cele patru coordonate ale articolului publicistic, chiar predilecția pentru închiderea acestuia cu o sentință latină de calificare ori construcția unor parabole politice sunt regăsibile în modelul ziaristicii lui Al. Roman. Însă, așa cum au sesizat exegeții, discursul publicistic eminescian este mult mai radical, cu implicații polemice mult mai deschise și violente, cu pregnanța naționalistă mult mai ascuțită. Am putea dezvolta paralelismul între cele două discursuri, spunând că, în vreme ce publicistica lui Roman tinde spre un discurs de opinie, de conștiință națională, moderat în gestică și tonalitate, publicistica eminesciană este un discurs energizant, angajat, de provocare a unei reacții și aplicare a unei sancțiuni, uzând de instrumentele satirei și pamfletului acid. Mai mult chiar, dacă discursul lui Roman este unul punctual și aspectual, vizând probleme specioase, aplicate, conturând o ***pragmatică a cotidianului***, discursul lui Eminescu apare globalizat, fenomenologic, lărgește obiectul de investigare , vizând probleme general-universale și conturând ***o filosofie a cotidianului.*** Această distincție rezultă și din statutul fiecăruia dintre ei, primul este o personalitate politică, implicată în miezul evenimentelor, al doilea vine cu vocația poetului misionar. Cert este că, în epocă, activitatea publicistică a celor doi constituie nu numai o istorie trăită și scrisă la mari tensiuni spirituale, ci și prima noastră vârstă a publicisticii moderne. Moștenirea ei trece prin gazetăria și polemica lui Nicolae Iorga, pentru ***paradigma Al. Roman,*** dar și prin verbul *"artei de a spurca frumos"* al lui Tudor Arghezi, pentru ***paradigma Eminescu.***

Până când vom avea la dispoziție întreg materialul publicistic, memorialistic, epistolar, științific din activitatea lui Alexandru Roman, vom putea rescrie o istorie critică a

publicisticii româneşti de la sfârşit de secol XIX. Aceasta nu poate ocoli momentul Al. Roman, înscris în circulaţia ideilor europene, prin tocmai modernitatea proteică a scrisului său jurnalistic.

Note

1. cf. Mircea Eliade, *Tradiţia enciclopedică,* în vol. **Despre Eminescu şi Hasdeu,** Ed.Junimea. Iaşi, 1987
2. cf. Claude Labrosse, Pierre Rétat, **L'instrument périodique,** Presses Universitaires , Lyon, 1985
3. *Concordia,* an I, nr. 15 / 21 sept. 3 oct. 1861
4. *Concordia,* an I, nr. 25/ 26 oct. 7 nov. 1861
5. cf. G. Neamţu, *Activitatea parlamentară a lui Al. Roman,1866-1887,* în **Anuarul Institutului de istorie,** Cluj, tom XII, 1969, p.98-99; vezi şi G.Neamţu, *A. Roman militant pentru unitatea naţională,* **Anuarul...,** 1973, p.150
6. *„Prin noul jurnal* Federaţiunea *voi să dau jurnalisticei române din Austria un zbor mai mare,voi să deştept gustul la cetire al românilor şi voi să avem un jurnal cu limb curat românească, ferită de maghiarisme şi germanisme,nu numai în înţelesul gramatical,ci şi politic.",* în vol.**George Bariţ şi contemporanii săi,** Ed.Minerva, Bucureşti, 1975
7. *Federaţiunea,* an I, nr. 55 / 10–22 apr. 1868. Acelaşi curaj al expunerii şi riscului, puse în slujba presei, l-a afirmat Al. Roman încă din 1863: *„Nici frica, nici interesele materiale nu mă vor abate de la calea apucată întru apărarea cauzei naţionale faţă cu oricine, fiind rezolut a purta redacţiunea numai cât o voi putea purta ca român",* în *Concordia,* an III, nr. 2 / 6-18 ian. 1863
8. *Federaţiunea,* An I, nr. 1 / 3-15 ian. 1868
9. Scrisoarea din 3 decembrie 1870, în vol. **G.Bariţ şi contemporanii săi,** ed.cit.
10. *Concordia,* an I, nr. 15 / 21 sept.-3 oct. 1861, p.58; pe acelaşi principiu al armoniei se înscrie şi articolul *Un cuvânt* din *Concordia,* an I nr. 10 / 3-15 sept. 1861, p.37.
11. *Discursul deputatului dietal Al. Roman rostit cu ocasiunea desbeterei asupra proiectului de lege despre şcoalele secundare,* Tipografia arhidiecesană, Sibiu, 1883
12. *Însoţirea literară în Transilvania,* în *Concordia,* an I, nr.27 / 2-14 nov. 1861, p.105
13. *Concordia,* an II, nr.27 / 9-21 sept. 1862, p. 285
14. *Discursul deputatului dietal...,* Sibiu, p.15
15. *Concordia,* an I, nr. 10 / 3-15 sept. 1861, p. 37
16. Vezi discursul din şedinţa din 2 aprilie 1872, asupra Legii electorale, în vol.T.V.Păcăţian,**Cartea de aur,**V, 1906,Sibiu ,p.725-733
17. vezi discursul din şedinţa din 1 mai 1879, despre Legea naţionalităţilor şi problema introducerii limbii maghare în zonele româneşti, în vol. T.V.Păcăţian,*Op.cit.,* VI,1906, Sibiu, p.756-775
18. *Federaţiunea,* an I, nr. 1 / 3-15 ian. 1868, p. 1
19. *Concordia,* an I, nr. 18 / 1-13 oct. 1861, p.70
20. *Concordia,* an I, nr. 16 / 24 sept.- 6 oct. 1861, p.62
21. Sub titlul *Conversări asupra ortografiei româneşti,* Al. Roman publică, în serial, o lucrare demnă de luat în seamă în domeniul unei analize a principiilor contradictorii care circulau în epocă, în *Concordia,* an I, nr.5 / 17-19 aug. 1861, nr. 6 / 20 aug-1 sept., nr.7 / 24 aug.-5 sept., nr. 8 / 27 aug.-8 sept, nr. 10 / 3-15 sept., nr. 11 / 7-19 sept. 1861
22. Iată scenariul din dietă: *„Chiar aşa ca şi când cineva s-ar îmbrăca într-o manta aristocratică de catifea şi cu blană de samur, ar trage pantaloni de arlequin şi s-ar încălţa cu opinci",* în *Discursul deputatului dietal...,*ed.cit., p.15
23. *Dieta Transilvaniei,* în *Concordia,* an II, nr. 97-141 / 6-18 dec. 1862, p.383.
24. *Acincul Panoniei,* în *Concordia,* an I, nr. 3 / 10-22 aug. 1861, p.11-12

In memoriam Domokos Sámuel

Kese Katalin

Domokos Sámuel (1913. március 16. – 1995. február 13.) irodalomtörténész, folklórkutató, bibliográfus, műfordító, nyugalomba vonulásáig, 1983-ig egyetemi tanár volt a budapesti Román Filológiai Tanszéken. Tavaly volt születésének kilencvenedik évfordulója és ebből az alkalomból szeretnék – hajdani tanítványaként – megemlékezni róla.

Domokost már származása arra predesztinálta, hogy elsősorban, a szomszédos román nép kultúrájával foglalkozzék. Alsófügeden született. Középiskolai tanulmányait a híres nagyenyedi Bethlen Kollégiumban végezte, ahol olyan tanároktól tanulta a román nyelvet, mint Balázs János, a legnagyobb romániai magyar nevelő-tudósok egyike és Emil Giurgiucă, kitűnő műfordító, a román-magyar irodalmi kapcsolatok jeles mívelője. Később román és magyar irodalomtudományi és nyelvészeti tanulmányokat folytatott a kolozsvári román egyetemen európai hírű román professzorok előadásait hallgatva. Ezek közül említést érdemelnek Sextil Puşcariu, a nyelvelmélet, Nicolae Drăganu, a régi román irodalom, Pop Sever, a dialektológia, G. Giuglea a spanyol nyelvészet és Emil Petrovici a szlavisztika nagy mesterei.

Tanári pályáját a naszódi gimnáziumban kezdte és itt működött 1940 és 1944 között középiskolai tanárként. Igazgatója későbbi egyetemi oktató kollégája és barátja Pálffy Endre volt. 1945 és 1947 között Debrecenben tanított, 1948-ban pedig tanársegédként a budapesti egyetemre került, ahol a következő előadásokat tartotta: Bevezetés a román filológiába, Bevezetés a román irodalomtörténetbe, Román irodalomtörténeti szeminárium, A román irodalom a XIX. században, A román irodalom Eminescutól Coşbucig, A román irodalom Coşbuctól, Román irodalomtörténet 1880-1900, A román irodalom története a századfordulótól napjainkig, A XX. század román irodalma, Adalékok a román dráma kezdeteihez, Román irodalmi szövegek olvasása. A magyar-román irodalmi kapcsolatok története, Bevezetés a román népköltészetbe, Román nyelvtani gyakorlat, Román nyelv- és beszédgyakorlat.

Gyorsan ívelő pályájára nagy hatással volt Tamás Lajos professzor, akit eszményképének tekint. Nála doktorált 1946-ban nyelvészetből és az ő irányításával készítette el 1956-ban kandidátusi értekezését, a román betyárballadákról, a román és más kelet-európai betyárballadák egymással közös és egymástól eltérő tartalmi és formai elemeit megvilágítva. Ugyancsak Tamás Lajos elnökletével nyerte el 1977-ben az irodalom-

tudományok doktora címet *Octavian Goga, a költő és műfordító* című monográfiájával, amelyet 1971-ben a bukaresti Kriterion Könyvkiadó is kiadott, 1978-ban pedig román fordításban is megjelent. Domokos Sámuel ebben bemutatja a román irodalom iránt érdeklődő olvasónak a nagy román költő „nehezen kommentálható" költészetét, eszmei ellentmondásokkal teli életművét.

Octavian Goga költészetét a magyar olvasóközönség a Kibédi Sámuel által fordított *Költemények* című kötetből (1938), a V. András János szerkesztésében megjelent *Messziről* című antológiából (1968), a különböző lapok és folyóiratok nagyszámú tolmácsolásaiból[1] és néhány átfogóbb jellegű tanulmányból ismerte meg.[2] Ezek között van Pálffy Endre említett tanuulmánya is. Pályatársaihoz viszonyítva költészete, költői pályája ismertebb volt, de a román-magyar irodalmi kapcsolatokban betöltött szerepét illetően ezek az ismeretek nem voltak kielégítőek. Ezt a lemaradást kívánta Domokos Sámuel Gogáról szóló könyvével pótolni, eddig ismeretlen forrásanyag feltárására törekedve. Mint egyik alkalommal megjegyezte, a költő alakja és műve régóta vonzotta. „Tiszteltem benne a meg nem alkuvó, börtönt is vállaló, bátor nemzetiségi harcost, és becsültem műfordítói munkásságát, hiszen olyan remekül tolmácsolta románul Petőfit, Adyt, Madáchot".[3] Műfordítói munkásságán kívül vonzotta Goga költői műve is, amellyel - véleménye szerint - a kritika elég mostohán bánt, például beállította paraszti-népi költőnek és emiatt azok a kötetei, amelyekben nem paraszti témát dolgozott fel, nem kapták meg a méltó elismerést. Azt sem ismerték fel kritikusai, hogy Goga nagyon fogékony volt kora irodalmi áramlatai, főként a szimbolizmus iránt.

Adyhoz közismerten személyes barátság fűzte Gogát és élete végéig megőrizte iránta érzett tiszteletét, szeretetét. Ez a barátság is meghatotta Domokos Sámuelt, amelyről így nyilatkozott: "... valahogy személyes hálát éreztem Goga iránt".

Monográfiájában Domokos Sámuel Goga költői műhelyébe enged bepillantantást és kitér a költői művel kapcsolatos életrajzi adatokra, valamint a korszak fontosabb társadalmi és politikai eseményeire. Kötetével szinte egy időben megjelent egy román nyelvű Goga-monográfia is Ion Dodu Bălan tollából (*Octavian Goga*, Monografie, Ed. Minerva, Bucureşti, 1971), ami azt jelzi, hogy egy magyar és egy román irodalomtudós hosszú éveken át azonos területen, de egymástól függetlenül végzett kutatásokat. Ha a két monográfiát összevetjük bizonyos azonosságokat fedezhetünk fel a szerkezeti felépítésükben, továbbá a két szerző szemléletében. Mindkettőjük figyelmének középpontjában Goga költészetének tematikai és stilisztikai elemzése áll és elmondható, hogy szerencsésen kiegészítik egymást.

Különös érdeme Domokos könyvének, hogy sok új, addig ismeretlen dokumentumot tár fel. Így, a budapesti levéltári anyag felkutatásával értékes adatokra talált a *Luceafărul* című folyóirat működésére vonatkozóan, amelynek fényében kiderül, hogy Goga szerepe a folyóiratban jelentősebb annál, miként azt életrajzírói hitték. A dokumentálódás során Domokos Sámuel megfordult a bukaresti Akadémiai Könyvtárban, ahol fellelhetők a Gogához írt levelek, Ioan Lupaş – és másoktól, a Kolozsvári Egyetemi Könyvtár kéziratárában, ahol az egykori budapesti *Petru Maior Kör*nek a jegyzőkönyveit tanulmányozta és a csúcsai Goga-Múzeumban. Veturia Goga, a költő özvegye hasznos felvilágosításokat nyújtott a költőről és az emberről. Információi nyomán Domokos ellátogatott Párizsba is, megismerkedni azzal a környezettel, amelyben Goga lakott és alkotott többszöri párizsi tartózkodása idején.

Domokos Sámuel első Goga-publikációja 1957-ben jelent meg, amiből arra lehet következtetni, hogy monográfiája megjelenését több mint másfél évtizedes kutatómunka előzte meg.

Értékei mellett, Goga emberi-költői képének megrajzolásánál a könyv korlátai is felszínre kerülnek. Többek között az, hogy 1908 után a Goga-életrajz olvasmányos közlése megszakad és az életével kapcsolatos további adatok csak helyenként, a verseit tárgyaló fejezetek sorai között elrejtve jelennek meg, az összefüggések feltárását és Goga magatartásának motiválását mellőzve. Alapvető tévedésként és merev szemléletmódként értelmezhető, hogy Goga költészete egyértelműen pozitív, politikai tevékenysége pedig negatív.

Domokos azon állítását miszerint az első világháború után betöltött magas politikai tisztségei nem vonták el Gogát az irodalmi élettől és erre bizonyítékul az 1939-ben megjelent posztumusz kötet versei szolgálnak, szintén elvetették bírálói, hivatkozva arra, hogy a költő halála után megjelent kötet hatvan versének több mint a fele 1924 előtt íródott.[4] Ezt támasztják alá Zaharia Stancu emlékező sorai is: "A költészet szempontjából Octavian Goga ekkor már kihunyt ember volt ...".[5]

A monográfia hiányosságait sorolva szólni kell arról, hogy az életrajzi mozzanatok nem elég részletesen dokumentáltak. Goga sajtópere kapcsán nem történik említés az első letartóztatása alkalmával megjelent Jászi Oszkár-cikkről.[6] Sajtópere tárgyalásának sajtóvisszhangjával kapcsolatosan egyesek szerencsésebbnek tartották volna Rákosi Jenő *Budapesti Hírlap*ja helyett a radikálisabb *Világ* idézését. Nem találunk utalást Domokos Sámuel monográfiájában a Nemzeti Párt maradi szárnya képviselőinek Goga ellen indított támadásáról, ami a párt válságához és a két aradi napilap (*Tribuna, Românul*) heves összecsapásához vezetett, és a költő politikai pályafutásának megismerése szempontjából nélkülönözhetetlen. Goga egyéniségének ellentmondásait tette volna érthetővé az 1913 elején kirobbant és az egész országban nagy port felverő Goga-Ignotus-polémia bemutatása. A Rudnyánszky Gyulához írt Goga-levél közlése mellett helyes lett volna Rudnyánszky levelét is ismertetni.[7]

A fentiek ellenére Domokos könyve kiemelkedő alkotásnak tekinthető. Sikeres fejezetek mutatják be Goga Madách-, Petőfi-, és Ady-fordításait és ezáltal is könyebbé válik számunkra e nagy román költő alaposabb megismerése.

Domokos Sámuel szerteágazó munkássága előtt elismeréssel kell adóznunk. Publikációi 1943 óta jelennek meg magyarországi és romániai folyóiratokban. A magyarországi folyóiratok közül többek között a *Filológiai Közlöny,* a *Világirodalmi Figyelő,* a *Helikon,* a *Nagyvilág,* az *Élet és Irodalom,* az *Ethnographia,* a *Studia Slavica,* az *Acta Litteraria* és a *Foaia Noastră,* a romániaiak közül pedig a *Revista de Folclor,* a *Viaţa Românească,* a *Revista de Istorie Literară şi Teorie Literară,* a *Steaua,* és a *Románia Literară* hasábjain jelentek meg írásai. Ezek között találkozunk irodalmi és néprajzi tanulmányokkal, valamint recenziókkal.

Főbb irodalmi tanulmányai: *Mihai Beniuc költészete* (Építünk, 1954. 2.), *Operele lui Mihail Sadoveanu în Ungaria* (Viaţa Românească, 1960.11.), *A magyar Arghezi* (Nagyvilág, 1960.5.), *Arghezi költői fejlődéséről* (Nagyvilág, 1962. 6.), *A szomorúság román költője: George Bacovia* (Világirodalmi Figyelő, 1962. 3.), *Călinescu, a költő* (Nagyvilág, 1964. 9.). Irodalmi kapcsolataink köréből valók: *Octavian Goga magyar irodalmi kapcsolatai* (Filológiai Közlöny, 1960. 2.), *Coşbuc în limba maghiară* (Revistă de istorie şi teorie literară, 1966. 3.), *Ismeretlen adatok S. Micu, Gh. Şincai és P. Maior működéséről a budai egyetemi nyomdánál* (Filológiai Közlöny, 1963. 1-2.), *Klasszikus román írók művei*

magyar nyelven (Világirodalmi Figyelő, 1961. 2.), *Új adatok Eminescu első magyar fordítóiról és méltatóiról* (Filológiai Közlöny, 1968. 1-2.), *Ismeretlen Eminescu-nekrológ a budapesti "La revue de l'Orient"-ban* (Helikon, 1964. 2-3.), *Octavian Goga-inedit* (Steaua, 1969. 3.), *Liviu Rebreanu nyomában Gyulán* (Filológiai Közlöny, 1987. 3-4.). A román és a szomszéd népek folklórjából merítenek a következő tanulmányok: *Az újgörög kleftisz balladák és a román népballadák* (Filológiai Közlöny, 1958. 1.), *Pintea Gligor alakja a mondákban és betyárballadákban* (Filológiai Közlöny, 1959. 4.), *Eigentümlichkeiten der Strauchdiebballaden bei den mitteleuropäischen und balkanischen Völkern* (Studia Slavica, 1960. 3-4.), *Zur Geschichte der Räuberballaden* (Acta Literaria, 1960.), *A kétegyházi Mioriţa-kolinda* (A gyulai Erkel Ferenc Múzeum Évkönyve, 1960.), *Adalékok a "Mioriţa" ballada halál-házasság motívumához* (Ethnographia, 1962. 2.), *Contribuţii la cunoaşterea legăturilor folclorice maghiaro-române* Vulcan és a Kisfaludy-Társaság kapcsolatáról] (Revistă de folclor, 1963. 1-2.), *A kétnyelvű mesemondás problémái* (Ethnographia, 1967. 4.) és *Cântece populare româneşti din Micherechi (Ungaria)* (Revistă de etnografie şi folclor, 1993.).

Domokos Sámuel a román irodalom egyik kiemelkedő magyar közvetítője is. Életét és munkásságát két szomszédos kelt-európai nép – a magyar és a román – irodalmi emberközelbe hozásának szentelte. Lefordította Nicolae Bălcescu *Válogatott írásai*-t (Bp., 1950) és fordításai jelentek meg a *Romániai elbeszélők* (Bp., 1965) és a *Modern román drámák* (Bp., 1968) című kötetekben. Szerkesztésében jelentek meg Alexandru Toma *Az élet dala* (Bp., 1955), Tudor Arghezi *Testamentum* (Bp., 1961), Alexandru Macedonski *Titkos ország* (Bp., 1963), Lucian Blaga *Mágikus virradat* (Bp, 1965), Ion Pillat *Pogány álmok* (Bp., 1966) című kötetei.

Összeállította – mint már említettem – a kelet-európai betyárballadák gyűjteményét is *Betyárok tüzénél* (Bp., 1959) címmel. Lejegyezete és kiadta egy Békés megyei román mesemondó, a méhkeréki Vasile Gurzău magyar és román nyelvű meséit (Bp., 1968), lehetőséget nyújtva a magyar és a román folklorisztikai kölcsönhatások vizsgálatára, a bihari román nyelvjárás kevésbé ismert nyugati nyúlványának tanulmányozására.

Alapvető munkája a bukaresti Irodalmi Kiadónál 1966-ban megjelent *A román irodalom magyar bibliográfiája I.* (1831-1960) című kötete, amelyet 1978-ban a Kriterion Könyvkiadó kiadásában követett a *II.* (1961-1970) kötet. Ez az összehasonlító irodalomtörténet szempontjából rendkívül jelentős, közel ezerkilencszáz oldalas mű pozitív visszhangra talált mind a romániai, mind a magyarországi sajtóban.

Megjelenését több éves, alapos tudományos felkészültséggel és elmélyült szorgalommal végzett kutatómunka előzte meg. A szerző 1946-ban kezdett hozzá az anyaggyűjtéshez, amit a budapesti Széchenyi Könyvtárban és a bukaresti Akadémiai Könyvtárban végzett. Hálával emlékezett vissza Tudor Vianu akadémikusra, akkori könyvtárigazgatóra, aki lehetővé tette számára nyáron is, a könyvtár zárva tartása idején a kutatást.

A kölcsönös megismerés elmélyítésén munkálkodó Domokos Sámuel számára döntő serkentés volt az, hogy a bukaresti Irodalmi Könyvkiadó magyar szerkesztősége hozzákezdett *A román irodalom kis tükre* szerkesztéséhez és megbízta őt a teljes irodalomkapcsolati anyag feltárásával, továbbá két kiváló tudományos mű Szinnyei József *Magyar írók élete és művei* és Veress Endre *Bibliografia româno-ungară* című 3 kötetes, inkább kultúrtörténeti vonatkozású művének tanulmányozása és a bennük fellelhető hiányosságok. Szinnyei ugyanis az írók sokoldalúságára helyezte a fő hangsúlyt és román mű-

fordításaikra vonatkozóan nem közölt pontos adatokat, Veress Endre pedig kirekesztette kutatásaiból a folyóirat-irodalmat és a napisajtót.

Egy bibliográfiai kiadvány nélkülözhetetlen tudományos segédeszköz minden kutató számára, megkönnyíti az eligazodást az irodalom múltjának vagy jelenének különböző területein. A múlt század első bibliográfiái közül szólnunk kell a Kolozsvári Közlöny 1856. évfolyamában *Erdélyi könyvészet* címmel megjelent közleményekről, amelyek annak ellenére, hogy nem feleltek meg a tudomány követelményeinek, napról napra tájékoztattak, a megjelenés sorrendjében az Erdélyben kiadott könyvek címeiről.

Domokos bibliográfiája úttörő vállalkozásként tartható számon. Határkövet jelent a magyar-román irodalmi kapcsolatok történetében. A sok gonddal összegyűjtött adatok megszüntetik a fehér foltokat és a román irodalom magyar fordításban megjelent gazdag anyagán túl, számot adnak a román irodalom magyar nyelvű fogadtatásáról, visszhangjáról, sőt körvonalazzák az elvégzendő feladatokat a jövőbeni munkára vonatkozólag.

Mint ismeretes egy nép történelmét, kultúráját és szokásait leghívebben az irodalom tükrözi. A magyar írók érdeklődése a román irodalom iránt – mint arra a bevezetőben is utaltam – a távoli múltba nyúlik vissza. Domokos bibliográfiája az első, amely teljes képet nyújt arról a nagy figyelemről, amellyel a magyarság nyomon követte a román irodalom alkotásait, a szervesen és sokoldalúan fejlődő magyar-román irodalmi kapcsolatok beszédes dokumentuma.

Az I. kötet két részre oszlik: az egyik a román népköltészet, a másik a román irodalom magyar könyvészeti adatait tartalmazza. A népköltészet fejezetben első helyen a gyűjtemények vannak időrendben felsorolva, majd az antológiák bontása és a folyóiratokban és napilapokban megjelent fordítások következnek és végül a román népköltészet tárgykörébe tartozó tanulmányok.

Az irodalmi fejezet elején az ugyancsak időrendben felsorakoztatott könyvek a román szépirodalomból adnak válogatást, majd ezeket a román-magyar irodalmi kapcsolatokról szóló tanulmányok követik. Az utolsó rész a román írók magyar fordításait sorolja fel betűrendben.

A bibliográfiát a rövidítések, a felhasznált periodikák jegyzéke és egy általános betűrendes mutató egészíti ki. Külön említést érdemelnek Gáldi László és Domokos Sámuel, valamint Kemény G. Gábor magyar és románnyelvű bevezetői, illetve utószava. Gáldi a feldolgozott források nagy változatosságát emeli ki, amely azt jelzi, hogy az erdélyi magyar újságokon és folyóiratokon kívül a magyarországi sajtó is élénk érdeklődéssel kísérte a román irodalom fejlődését. Kemény G. Gábor pedig a magyar-román irodalmi kapcsolatok további kutatása és összefüggéseinek foldolgozása terén egyedülálló jelentőségű bibliográfiai összeállítást – erényei és eredményei alapján – a műfaj mind nemzetközi, mind magyar-román vonatkozásában egyik kiemelkedő alkotásának tekinti, amely a román tudósnak, a magyar szakembernek elsőrendű és nélkülözhetetlen forrásműve, íróasztalának szerves tartozéka, kézikönyve kell legyen.

Bibliográfiájának első kötetében Domokos 1960-ig 438 román író magyar bibliográfiai adatait mérte fel önálló munkákon, antológiákon, 264 romániai, magyarországi és csehszlovákiai folyóiratban és napilapban megjelent irodalmi terméken keresztül. Mindez túl nagy, egy ember erejét meghaladó feladat volt. Éppen ezért, ha a bibliográfiát a teljesség igényével vesszük kezünkbe sajnálatos hiányokkal, pontatlanságokkal és következetlenségekkel találkozunk. A forrásmunkákkal kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy *Az erdélyi magyar irodalom bibliográfiája* csak 1936-ig van feltüntetve (ameddig ezt az Erdélyi

Múzeum Repertóriuma tartalmazza), noha ez tovább folytatódott Valentini Antal, majd 1940-42 között Vita Zsigmond feldolgozásában. Hasonlóképpen hiányoznak mint forrásmunkák az 1965-ben megjelent Scridon Gavril és Domşa Ioan *Gheorghe Coşbuc bibliografie*, az 1959-es Bojin Alexandru *Al. Vlahuţă Studiu bibliografic* és az 1958-as Milicescu Emilia *Şt. Barbu Delavrancea Studiu bibliografic* című munkák, amelyek a magyar fordítást is tartalmazzák. A népköltészet közmondások fejezeténél hiányzik Margalits E. 1910-ben Budapesten megjelent *Isten a világ közmondásaiban* című munkája, amelynek II. kötete román közmondásokat is tartalmaz magyar fordításban.[8]

Helyenként a címek mellett levő évszámok hiányosak. Nem található továbbá a jegyzékben a *Múlt és Jelen*, amelynek melléklapja *Hon és Külföld* címmel jelent meg Kolozsvárott (1841-1848), az ugyancsak Kolozsvárott megjelenő *Korunk* (1860-1887), a *Kolozsvári Közlöny* pedig csak az 1882-1886 évre van föltüntetve, noha ez a lap már 1856-ban megindult és figyelme kiterjedt a román irodalomra is. Az *Erdélyi Múzeum* 1882 és 1892 évfolyama között hézag mutatkozik, holott 1884-től 1891-ig *Az Erdélyi Múzeum-Egylet bölcselet-, nyelv- és történelem- szakosztályának közleményei* címmel megjelent e folyóirat és román irodalmi vonatkozású cikkeket is közölt, amelyeket Domokos Sámuel számon is tart. Az *Erdély* című folyóirat mellett az 1945-ös évszám áll, helytelenül, ami csak a megszűnésre utalhat, ugyanis a folyóirat 1892-ben indult meg Kolozsvárott. Talán tévedésből kimaradt a bibliográfiából a *Hunyadmegyei Történelmi és Régészeti Társulat Évkönyve*, amelyet Mailand Oszkár közleményei tesznek értékessé és szintén elírásként tekinthető a *Közérdek* megjelenési helyének Marosvásáhelyt való feltüntetése, mivel közismert, hogy Nagyenyeden jelent meg. Sajnálatos módon a *Korunk*, az *Utunk* és a *Tanügyi Újság* számos cikke is kimaradt vagy hibás a címek közlése.[9]

A fenti hiányosságai ellenére a bibliográfia szerkezete jól áttekinthető, a felsorolt irodalomtörténeti munkák értékes útmutatóul szolgálnak a román irodalom magyar fordításaiban.

A *II. kötet* szerves folytatása az elsőnek. Itt már csaknem 700 román író magyarra fordított műveinek adatait vehetjük számba. Hogy tehát egy vaskos kötetet tesz ki mindössze egy évtized anyaga azzal magyarázható, hogy 1961 és 1970 között ugrászerűen megnövekedett a románból magyarra való fordítások száma, intenzívebbé vált a román-magyar közös könykiadás, az erdélyi és a magyarországi folyóiratok és napilapok egyre többet közöltek román szerzőktől, magyar nyelven megjelent sorozatok tették lehetővé a klasszikus román írók jelentősebb műveinek olvasását.

Felépítését tekintetve a második kötet megegyezik az elsővel, vagyis külön részben foglalkozik a román népköltészettel és a román irodalom magyar könyvészeti adataival. Ezúttal is – mint a szerző a bevezetőben írja – a tudományos teljesség megvalósítására törekedett, vagyis arra, "hogy a román fordítási és kritikai irodalommal szakszerűen foglalkozók megtalálják a kötetben mindazt, ami a román-magyar irodalmi kapcsolatok szempontjából fontos és nélkülönözhetetlen". Valójában a legjobb romániai magyar költők (Franyó Zoltán, Szemlér Ferenc, Kiss Jenő, Kányádi Sándor, Deák Tamás, Székely János, Jánosházy György, Majtényi Erik, Szász János, Márki Zoltán, Lőrinczi László, Veres Zoltán) és írók (Fodor Sándor, Sütő András, Papp Ferenc, Bálint Tibor, Beke György) kiemelkedő tolmácsolasaira bukkanunk a bibliográfiában, sőt arról is tudomást szerzünk, hogy a magyar irodalom jeles egyéniségei, mint Illyés Gyula, Áprily Lajos, Jékely Zoltán, Garai Gábor, Belia György, Gáldi László, Ignácz Rózsa, Réz Pál is végeztek rendszeres műfordítói tevékenységet. Megtudhatjuk, hogy Eminescu, Coşbuc,

Sadoveanu, Arghezi, valamint több kortárs lírikus, elbeszélő és drámaíró alkotása vált ismeretessé új és újabb közvetítésben magyar nyelven. Ezek között említendő Marin Sorescu *Drumul* című verse, amely 1965 és 1968 között négy fordításban, Balogh József, Kányádi Sándor, Kiss Jenő és Szemlér Ferenc tolmácsolásában megjelent magyarul.

A bibliográfia második kötetéből átfogó kép rajzolódik elénk tehát a műfordítói tevékenység folyamatosságáról, ugyanakkor a közléseket illetően némi rendszertelenséget is tükröznek Domokos Sámuel bibliográfiai adatai. Helyenként indokolatlan ismétlődésekkel találkozunk, főként a napilapoknál, a versek válogatása sokszor koncepciótlan stb.[10] Mindezek ellenére nem vitatható a bibliográfia jelentősége, amely a komparatisztikai kutatásokra is tág lehetőséget nyújt.

Domokos Sámuel tudatában volt annak, hogy a magyar-román kapcsolatok elemzése, feltárása mindkét irodalomtudomány feladata és egymás irodalmának alaposabb megismeréséhez vezethet. Ez a gondolat hatotta át, amikor kiadta *Magyar-román irodalmi kapcsolatok* (Bp., 1985) című kötetét, amelyben egy csokorra valót gyűjtött egybe a román irodalom és folklór magyar vonatkozású kérdéseiről, munkásságának egyben rövid szintézisét adva.

1982-ben válogatás formájában sajtó alá rendezte a Veress Endre által gyűjtött, összeállított és ismertetőkkel ellátott *A Budai Egyetemi Nyomda román kiadványainak dokumentumai 1780-1848* című kéziratban maradt antológiát, az ismertetőket átdolgozta és bevezető tanulmányt írt (Akadémiai Kiadó). Tudomást szerezhetünk a nyomda sikeres működéséről, arról, hogy több mint 200 román könyvet nyomtattak itt ki, köztük ismeretterjesztő és gazdasági jellegű könyveket. Az Egyetemi Nyomdáról fennmaradt dokumentumanyag javarészét az ún. Erdélyi Iskola a „triász" íróira (Samuil Micu Clain, Gheorghe Şincai és Petru Maior) vonatkozó adatok képezik. Éppen ezért az ő munkásságuk domborodik ki a legjobban előttünk. Ők képviselték a felvilágosodás eszméit a románoknál. Fő törekvésük történelmi és nyelvészeti műveken keresztül a román nép és nyelv latin eredetének bebizonyítása volt, a nemzeti történelem és nemzeti nyelv alapjainak lerakása, mint azt már dolgozatomban vázoltam. Eredményeiket a politikai jogok kivívásának szolgálatába állították. 1804 és 1821 között mindhárman a budai Egyetemi Nyomda alkalmazottjai voltak, mint a román könyvek cenzorai.

Egy hazai román falu, Méhkerék folklórjából ad ízelítőt *Horele morţilor ale lui Teodor Sava* (Bp., 1989) című munkájában. Méhkerék régi település, 1356-ban említik először okleveleink. A mai lakosok egykori ősei a Szalonta környéki falvakból települtek át a kuruc háborúk folytán erősen meggyérült lakosságú falu benépesítésére. Méhkeréken számos néphagyomány él, így lakodalmi szokások, halottbúcsúztatás, halottsiratás stb. Könyvében Domokos Sámuel a Teodor Sava (1888-1966) nevű parasztember által énekelt *Halottak hóráit* gyűjtötte össze.

Szorgalmas filológus-kutató volt tehát Domokos Sámuel, aki minden sorával a közeledést szolgálta.

Jegyzetek

1. Réthy Andor: *Octavian Goga és a magyar irodalom.* Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények. 1967. 1.
2. Dávid Gyula: *Goga- Petőfi- Madách- Ady.* Igaz Szó, 1965. 5. – Domokos Sámuel: *Újabb adatok O. Goga magyar irodalmi kapcsolatairól.* Filológiai Közlöny, 1968. 1-2
3. Beke György: *Domokos Sámuel. Tolmács nélkül. Interjú 56 íróval a magyar-román irodalmi kapcsolatokról.* Bukarest, 1972. 260.
4. Bustya Endre: *Úttörő monográfiai és ami kimaradt belőle.* Utunk, 1972. 5.2.
5. *Luceafărul*, 6 noiembrie 1971.
6. *Huszadik Század*, 1910. 1-2.
7. Bustya Endre: *Úttörő monográfia és ami kimaradt belőle.* Utunk, 1972. 5.2.
8. Váczy Leona: *Domokos Sámuel: A román irodalom magyar bibliográfiája.* Könyvtári Szemle, 1966. 4. 183-184.
9. Vita Zsigmond: Domokos Sámuel: *A román irodalom magyar bibliográfiája.* Korunk, 1966. 12. 1800-1801.
10. Nagy Pál: *Domokos Sámuel: A román irodalom magyar bibliográfiája (1961-1970).* Igaz Szó, 1978. 11. 474-475.

Emoție, rațiune, frustrație. (Publicistica politică a lui Mihai Eminescu din perspectivă maghiară)*

Nagy Levente

1.

Cu ocazia aniversării a 150 de ani de la nașterea poetului, în anul 2000, cu sprijinul dat de UNESCO, s-a organizat în România Anul Eminescu. Seria de manifestări a fost deschisă într-un cadru festiv de Emil Constantinescu și închisă de Ion Iliescu. A fost redactată o pagină de web despre Eminescu, s-au ținut conferințe, și nu s-a putut găsi aproape nici o revistă literară și socio-culturală care să nu se fi ocupat sistematic de opera poetului și de receptarea sa ulterioară, destul de contradictorie. Slavă Domnului de câțiva ani discursul despre Eminescu e plin de elemente scandaloase și în România. Din păcate, din acest zgomot haotic n-a ajuns nimic la noi. Să fim sinceri: urechile noastre sînt întoarse mai degrabă spre meleagurile apusene. Trebuie să menționăm și faptul că contribuția maghiară la Anul Eminescu a fost foarte slabă. E adevărat că cu sprijinul Ministerului Culturii din România a apărut un volum impozant bilingv (maghiar-român) conținînd poeziile și unele secvențe din proza lui Eminescu. În *România Literară* Dávid Gyula a publicat un mic eseu tip „tema de casă obligatorie," în care a reenumerat datele biografice binecunoscute (cine, când și cum a tradus operele eminesciene în limba maghiară) și de aceea plictisitoare pentru cei care se ocupă de literatura română. Peste aceste date "intelectualul de rând" – român sau maghiar – trece fără a le da însemnătate. Bineînțeles, n-avem de ce să ne mirăm de această indiferență: de la studiile lui Gáldi László, scrise în epoca interbelică, n-au apărut scrieri în limba maghiară care să stârnească interesul cititorului maghiar față de poetul român.[1]

Anul 2000 însă n-a fost numai anul lui Eminescu, ci și al alegerilor parlamentare și locale din România, care au fost urmărite de către ziariști cu o gălăgie tot atât de mare. Această gălăgie a avut însă un ecou mai mare printre intelectualii și publiciștii maghiari, în special după ce Tamás Gáspár Miklós a trimis o scrisoare deschisă prieteneilor sale/ noștri români. Ne pare rău că mai târziu în această discuție nu și-a exprimat părerea nimeni din partea intelectualilor maghiari. Dar redactorii revistei Élet és Irodalom erau satisfăcuți și așa, pentru că această scrisoare a pornit o adevărată avalanșă în România.[2] Mi se pare că după această polemie mulți dintre intelectualii maghiari iar au rămas cu impresia că aici se desfășoară numai un dialog al surzilor: noine spunem părerile noastre, ei la fel; dar totuși, noi sîntem adevărații europeni, pentru că în România nu există – nu numai pe plan politic, dar nici intelectual – o tradiție de stânga cu adevărat democratică.[3]

---

* Studiul a fost scris cu sprijinul programului NKFP-5/0110/2002

[1] Mihai Eminescu, *Poezii – Versek*, Editura Curtea Veche, București, 2000. Prefața scrisă de János Szász a fost publicată în volum mutilată față de varianta originală apărută în revista *Látó* (2000, nr. 6, 80-88.). Gyula Dávid, *Eminescu în conștiința literară maghiară*, România Literară, 2000, nr. 7., 10.

[2] Miklós Gáspár Tamás, *Levél román barátaimnak*, Élet és Irodalom, 15. dec. 2000, 6. p. Răspunsurile prietenilor români (Andrei Cornea, Theodor Baconsky, Victor Neumann, Mircea Iorgulescu, Zigu Ornea, Pavel Câmpeanu) vezi tot în Élet és Irodalom, 30 martie și 13 aprilie 2001.

[3] „Ceaușescu s-a conciliat cu intelectualitatea de stîngă [...] eroii gânditorilor și scriitorilor români, contemporani cu mine, toți sînt legionari." (Tamás, *op.cit.*, 6.)

Acolo chiar şi cei mai mari (Cioran, Eliade etc.), cunoscuţi şi de publicul maghiar, au fost extremişti de dreapta, simpatizanţi ai Gărzii de Fier. E drept că pe Cioran şi Eliade nimeni nu i-a băgat în seamă în cercurile intelectualităţii maghiare până când n-au căpătat renume în lumea de Vest şi în America; dar după aceasta au pătruns cu adevărat - nu atât în viaţa ştiinţifică maghiară, cât pe piaţă. Paralel cu această năvălire a lui Eliade şi Cioran au apărut în revistele maghiare şi câteva ştiri referitoare la orientarea antisemită, fascistoidă al unor importanţi intelectuali români din perioada interbelică.[4] Aceasta a provocat o încurcătură şi nesiguranţă în rândurile intelectualilor maghiari; dovada e tocmai scrisoarea menţionată mai sus a lui Tamás Gáspár Miklós. Printre rândurile lui Tamás Gáspár, deşi nu este explicit formulată, se ascunde inevitabil o întrebare, şi anume: oare putem noi găsi parteneri de dialog printre prietenii noştri români cu asemenea tradiţii? Sau rămâne în continuare tăcerea şi aşteptarea, pentru că deocamdată nu putem ieşi din cercul vicios al incriminărilor reciproce? După părerea noastră, această situaţie aparent exasperantă ascunde în sine numeroase posibilităţi. E indiscutabil faptul că – în comparaţie cu situaţia de dinainte de 1990 – în ciuda oscilărilor a crescut în mare măsură interesul faţă de partea cealaltă, şi la nivelul presei cotidiene şi al publicaţiilor ştiinţifice. De aceea, mai devreme sau mai târziu vom fi nevoiţi să vorbim nu numai unul pentru altul, ci şi unul cu altul.

Un alt viciu de frumuseţe este că din dialogul intelectual româno-maghiar, şi în special din acel segment în care este implicat şi publicul mai larg de cititori, lipseşte dimensiunea istorică. În scopul schiţării acesteia exemplul lui Eminescu are valoare de model din mai multe puncte de vedere: 1. "eroii" legionari ai prietenilor lui Tamás Gáspár Miklós (Eliade, Cioran, L. Blaga, C. Noica, N. Iorga etc.) au ieşit de sub mantia lui Eminescu; 2. dar în acelaşi timp intenţia de deconstruire, voinţa delimitării de tradiţia contaminată de extremismul de dreapta în cultura românească actuală în nici un alt caz nu e atât de fermă, ca în cazul moştenirii spirituale al lui Eminescu. Credem că asta-i tărîmul unde putem găsi parteneri dispuşi şi capabili de dialog.

2.

Până acum în afară de studiul lui Köpeczi Béla (publicat în 1993) nu s-a scris nimic în limba maghiară despre ideile politice ale lui Eminescu.[5] Încă de atunci acest studiu a stârnit o dezbatere mai mică, cu toate că Köpeczi a afirmat doar atât că în romanul *Geniu pustiu* Eminescu a transcris intenţionat, şi a prezentat tendenţios desfigurat evenimentele revoluţionare din Transilvania. Astfel, ungurii din roman apar drept nişte figuri dintr-un roman de groază, iar imaginea flăcăilor români pregătându-se pentru micul dejun după măcelul săvârşit, stârneşte în narator următoarea reflecţie: „Orcine va crede poate că asta nu-i cu putinţă, dar cînd ar şti cineva cum revoluţiunea şi nesiguranţa vieţei proprii îl face pe om nepăsător pentru viaţa sa şi face din omor şi luptă o stare normală a omului, acela va-nţelege nu numai starea noastră, ci şi secolii aceia unde ocupaţiunea principală a popoarălor consta din bătălii şi pradă."[6] Bineînţeles studiul lui Köpeczi a activizat imediat reflexul strămoşesc al istoricilor români de literatură din vechea generaţie. De exemplu Victor Iancu scria că nu putem lua în nume de rău "umbra de antimaghiarism" care se

[4] Vezi de exemplu: Mihail Sebastian, *Naplórészletek*, Beszélő, 2001. nr. 6., 56-94.

[5] Köpeczi Béla, *Eminescu és az 1848-49-es magyar szabadságharc*, Europa-Balcanica-Danubiana-Charpatica (Anuarul Catedrei de Filologie Română a Universităţii ELTE, în continuare EBDC), 1993. nr. 1., 163-174.

[6] Mihai Eminescu, *Geniu pustiu*, in M. Eminescu, *Opere*, VI., ed. Aurelia Rusu, Bucureşti, Minerva, 1982. 242. (În continuare : Eminescu, 1982.)

emană „din ţesătura scrierilor eminesciene" pentru că "în fiecare român există un firicel de adversitate faţă de unguri şi, invers, nu cred ca să existe ungur pe care să nu-l cerceteze din cînd în cînd măcar o boabă de idiosincrazie faţă de români." Sau Gavril Scridon, exlectorul de la Catedra de Filologie Română a Univesităţii Eötvös Loránd elogiând frumoasele vremuri ale internaţionalismului, s-a prezentat cu ideea ca să lăsăm în negura uitării vechile şi noile conflicte româno-maghiare.[7]

Întîlnirea cu maghiarii l-a iniţiat pe Eminescu ca publicist politic. În anul 1870 în revista pestană *Federaţiune* i-au apărut trei articole sub pseudonimul Varro.[8] În aceste articole putem distinge două tipuri de discursuri. Primul încearcă să influenţeze raţional, calm, prin argumentaţie. Al doilea conţine o mulţime de idei emotive, confuze, uneori contradictorii, care relevă lipsa cunoştiinţelor istorice sau transcrierea intenţionată a acestora. Cea din urmă uneori se manifestă cu o vehemenţă inexplicabilă ceea ce Klaus Heitmann l-a numit, puţin eufemistic, "mânie homerică."[9] Fără îndoială în articolele sale, Eminescu l-a criticat legitim pe "obraznicul" Tisza Kálmán, care într-un discurs parlamentar a declarat că naţiunea română ca atare, nici nu există. S-a revoltat pe drept auzind propunerea unui alt deputat maghiar care a spus că românii din Ungaria şi Ardeal ar face mai bine să emigreze în România. A obiectat legitim şi faptul că guvernul a desfiinţat adunarea românilor din Miercurea: poate a avut dreptate şi atunci cînd a scris că dualismul este o "ficţiune dilpomatică." Ba chiar am putea spune că Eminescu era printre primii care şi-au dat seama că singura posibilitate pentru menţinerea monarhiei este federalismul.[10] Păcat, însă, că la Eminescu lipseşte capacitatea de prezentare mai nuanţată a problemelor. Tisza şi ceilalţi politicieni maghiari doar ca naţiune politică nu i-au recunoscut pe români, dar ca minoritate le-au asigurat drepturi larg definite (cu toate acestea politica naţională a epocii o considerăm greşită). Nu adunarea de la Miercurea a fost suspendată de guvern –ceea ce ar fi trebuit să ştie şi Eminescu–, ci intenţia de organizare a Partidului Naţional Român din Ardeal.[11] Se poate discuta şi despre faptul că dualismul în ce măsură a fosto ficţiune diplomatică, dar cert e că Eminescu, ca adept al federalismului, a uitat să vorbească şi despre concepţiile federaţioniste maghiare din epocă.[12]

Pe lîngă aceste greşeli minore e mult mai greu însă să interpretăm tonalitatea jignitoare şi duşmănoasă a articolelor respective, cu care a stârnit şi atenţia tribunalului de presă din Pesta. Pentru articolul *Echilibrul* i s-a atentat un proces de presă, nu numai lui ci şi redactorului revistei *Federaţiune,* Alexandru Roman, şeful catedrei române de atunci.[13]

---

[7] Victor Iancu, *A fost Eminescu antimaghiar ?* EBDC, 1993., nr. 1., 200. Gavril Scridon, *Comentarii maghiare despre Eminescu,* Steaua, 1995., nr. 1-2, 10-12. La aceste opinii s-a reflectat Köpeczi: *Nemzetképkutatás és a XIX. századi román irodalom magyarságképe,* Akadémiai Kiadó, Bp., 1995, 157-160.

[8] *Să facem un congres,* Federaţiunea, 1870., nr. 33., *În unirea e tăria,* Federaţiunea, 1870., nr. 34., *Ecuilibrul,* Federaţiunea, 1870., nr. 38, 39. Ediţia critică a studiilor de mai sus: Mihai Eminescu, *Opere* IX, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1980, 88-97. (În continuare EO).

[9] Citează Ion Negoiţescu, *Istoria literaturii române,* Editura Minerva, Bucureşti, 1991, 111.

[10] EO, IX, 88, 91, 96.

[11] *Erdély története,* szerk. Köpeczi Béla, Bp., 1988, 1650; Vlad Georgescu, *Istoria României. De la origini pînă în zilele noastre,* Humanitas, Bucureşti, 1995, 170.

[12] De exemplu în anul 1850, la o conferinţă organizată de către emigranţii români şi maghiari la Paris, László Teleki şi Bertalan Szemere sprijineau concepţiile federaţioniste ale lui Bălcescu. Vezi mai pe larg: Borsi-Kálmán Béla, *Nemzetfogalom és nemzetstratégiák. A Kossuth-emigráció és a román nemzeti törekvések kapcsolatainak történetéhez,* Akadémiai Kiadó, Bp., 1993; Miskolczy Ambrus, *Legendák varázsa,* Universitas Kiadó, Bp., 2000.

[13] Documentaţia procesului a fost depusă în Arhiva Maghiară de Stat (Magyar Országos Levéltár), dar din păcate în timpul evenimentelor revoluţionare din anul 1956, a fost distrusă. Vezi: Köpeczi, *Nemzetképkutatás...,* 160.

Articolul lui Eminescu este produsul unei frustrări: cum se poate că românii sînt asurpriți de cea mai „decăzute populace" (maghiarii) din Europa?[14] E interesant că autorul acceptă ideea (pe care însă mai târziu o condamnă) că popoarele mai dezvoltate, prin superioritatea lor au dreptul să influențeze alte popoare: „Alt element, străin, esențial diferit de al lui, nu-i poate impune nimica, şi dacă-i impune, atuncea e numai prin superioritate demnă de recunoscut a individualiății sale, cum, de es., au impus francezii românilor. E o influință pacinică, pre care cel pasiv o primește cu bucurie, cu despretul său propriu, fără de a judeca cumcă din asta poate să nască nenorocire pentru el."[15] Eminescu vorbește despre superioritatea morală, dar nu detailează ceea ce ar însemna aceasta în realitate. În schimb începe să trateze, foarte obscur, diferența dintre cultură şi civilizație. Probabil că aici mijește amintirea cursurilor universitari despre dualitatea cultură-civilizație ascultate la Viena. Eminescu considera cultura în primul rând trăsătura clasei inteligente, iar civilizația trăsătura unui popor întreg. Astfel a ajuns la concluzia că unele popoare au o clasă inteligentă mai însemnată fără a fi însă civilizate; iar alte popoare, chiar în lipsa acestor clase, fac față tuturor exigențelor civilizației.[16] Periculozitatea acestor idei le putem înțelege mai bine dacă luăm în considerare şi ideile exprimate într-un articol de mai tîrziu în care mitul bunului sălbatic (Rousseau) se contopește cu un darwinism vulgarizat, autorul accentuînd „barbaria sănătoasă" a vechilor timpuri şi cumințenia originală a poporului român. Aici autorul a alunecat pe terenul mlăştinos al rasismului, datorită faptului că trăsăturile bûne şi rele le consideră aptitudini naturale pe care le împarte arbitrar unor popoare, în cazul acesta românilor şi maghiarilor.[17]

Deşi publicistica lui Eminescu e o proză orbită de vicii, palpitantă, violentă, totuşi se desluşesc bine contururile unei ideologii coerente. Opiniile politice, economice şi sociale sînt culese din scrierile lui Montesquieu, Darwin sau a fiziocraților francezi ai secolului al 18-lea (mai ales Quesnay), a sociologilor şi economiştilor englezi din secolul al 19-lea (în primul rând Henry Thomas Buckle) precum şi din scrierile profesorilor de la Viena şi Berlin (E. Dhüring). Concepția de bază a lui Eminescu după care se poate deduce toate celelalte teorii este aceea că statul este o formație naturală. Legile statului fiind şi legi ale

---

[14] „Dar să fim servitorii ... cui? Celei mai decăzute populace din Europa, a cărei vanitate şi lăudăroşie, nu e decît o lungă şi scîrboasă donquixotiadă." (EO, IX, 93).

[15] Mihai Eminescu, *Ecuilibrul,* Federațiunea, 1870 in Eminescu *Opere* III. Publicistică. Corespondență. Fragmentarium, ed. D. Vatamaniuc, Bucureşti Univers Enciclopdic, 1999 (Colecția Opere Fundamentale), p. 80.

[16] "Căci clasa inteligentă numai nu constitue civilizațiunea, carea e şi trebuie să fie comună tuturor păturelor populațiunei. Sînt popoare ce posed o respectabilă inteligență naltă, fără de a fi ele civilizate; sînt altele cari, fără inteligență naltă, întrunesc toate condițiunile civilizațiunei." (EO, IX, 93.)

[17] "Românii au fost un popor de ciobani, şi, dacă voieşte cineva o dovadă anatomică despre aceasta, care să se potrivească cu teoria lui Darwin, n'are decât să se uite la picioarele şi la mâinile lui. El are mâini şi picioare mici, pe când natiile care muncesc mult, au mâini mari şi picioare mari. De acolo multele tipuri frumoase, ce se găsesc în părțile unde ai noştri n'au avut amestec cu nimenea, d-acolo cumințenia Românului, care ca cioban a avut multă vreme să se ocupe cu sine însuşi, de acolo limba spornică şi pline de figuri [...] c-un cuvânt de acolo un popor plin de originalitate şi de-o feciorească putere, formată prin o muncă plăcută, fără trudă, de acolo însă şi nepăsarea lui pentru forme de civilizație, care nu i se lipsesc de suflet şi n-au răsărit din inima lui." (*Din abecedarul economic,* Timpul, 1877, nr. 287 , EO, XI, 28.

Maghiarii însă: „Limba? – Ar trebui să le fie rușine de ea. Sunetele îngrozesc piatra, construcțiunea, modul de a înşira cugetările [...] cu un cuvânt spiritul infiltrat acestui material grunzuros, sterp, hodorogit, e o copie a spiritului limbei germane. Ei vorbesc germăneşte cu material de vorbă unguresc. Ştiințele? Ce au descoperit ei nou în ştiințe? Prin ce au contribuit ei la înaintarea omenirii? Istoria civilizațiunii a înregistrat numai o nulă. [...] Arte şi literatură? O traducțiune rea din limba germană şi ştie toată lumea cât de rea poate să fie o traducțiune. Industria? Germană. Comerciul? În mâna evreilor." (*Ecuilibrul,* EO, IX, 93.)

naturii stau deasupra oamenilor. Sînt caracteristice metaforele folosite de Eminescu: statul e ca şi copacul din pădure sau mai bine, ca şi stupul.[18] Concepţia organică şi retorica biologistă e caracteristică nu numai fiziocraţiilor secolului al 18-lea, dar şi al discursului pozitivist de la sfîrşitul secolului 19. În această perioadă aproape fiecare filosof, istoric şi om literat de prim rang a încercat să înalţe ştiinţele umane la nivelul ştiinţelor pozitive. Dintre ştiinţele naturii, mai ales biologia (Darwin, Lamarck), a oferit metodele cele mai utilizabile. Din acest punct de vedere Eminescu nu este doar un discipol întârziat al fiziocraţilor ci un contemporan al lui Spencer, Darwin şi mai ales Henry Thomas Buckle.[19] Aproape toată lumea a uitat numele pozitivistului englez Buckle, dar în a doua jumătate a secolului al 19-lea s-a bucurat de un mare succes, atât în cercul intelectualilor maghiari, cât şi în cel al românilor.[20] Una din tezele principale ale lui Buckle este aceea că fenomenele sociale şi economice sunt fundamental determinate de ambianţa geografică (clima, sol, relief etc.). Cu toate că Eminescu nu putea să cunoască decât într-un mod indirect tezele lui Buckle, totuşi s-a identificat cu ele în cea mai mare măsură. Astfel şi-a dat seama că privind condiţiile teritoriale poporul românul nu putea să devină decât unul ce se ocupa cu păstorit; pe urma lui Buckle şi Darwin a scris caracterizarea rasistă amintită mai sus despre membrele păstorului român, şi tot pe urma lor l-a confruntat „încăperea cubică a unui craniu în adevăr daco-roman, cu strîmtoarea acelor scorburi găunăoase în cari rezidă sterilitatea intelectuală şi perfidia partidului roşu."[21] Dacă funcţionarea statului şi a colectivităţii umane este organizată de către legile neschimbătoare şi ale naturii, atunci voinţa liberă a individului n-are relevanţă. Astfel individului nu-i rămâne decât contemplaţia pasivă şi fatalismul. Până acum n-ar fi nici o problemă, dar la acest punct ideologia biologistă a lui Eminescu devine şi antidemocrată: „nimeni, afară de potaia de gazetari ignoranţi, nu mai poate susţine că libertatea votului, întrunirile şi parlamentele sunt temelia unui stat. De sunt acestea sau de nu sunt, statul trebuie să existe şi e supus unor legi ale naturii fixe, îndărătnice, neabătute în cruda lor consecvenţă."[22] Cu toate că Eminescu nu rosteşte explicit, totuşi nu e greu de închipuit ce-ar rămâne din viaţa politică a unui stat dacă s-ar reprima parlamentul şi alegerile libere.[23] E adevărat însă că Eminescu

---

[18] "*Românul* [revista Partidului Liberal] şi liberalii în genere îşi închipuiesc că statul e rezultatul unui contract sinalgamatic, a unei convenţiuni stabilite între cetăţenii lui. Noi credem, din contră, că el e un product al naturii, că, asemenea unui copac din pădure îşi are fazele sale de dezvoltare, asemenea orcărui organism, îşi are evoluţiunea sa.." (Citează: George Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu* vol. II., Editura Hyperion, Chişinău, 1993, p. 9-10.

Metafora stupului cel mai explicit este formulată în nuvela *Cezara:* „Mai întâi statul albinelor. Ce ordine, măestrie, armonie în lucrare. De ar avea cărţi, jurnale, universităţi, ai vede pe literaţi făcînd combinaţii geniale asupra ecestei ordine şi-ai gîndi că-i făptura inteligenţei, pe cînd vezi că nu inteligenţa, ci ceva mai adînc arangează totul cu o simţire sigură, fără greşi." (Eminescu, 1982, 91.)

[19] Vezi: Sorin Antohi, *Civitas imaginalis. Istorie şi utopie în cultura română,* Polirom, Iaşi, 1999,[2] p. 135.

[20] În cadrul seratelor organizate de către societatea Junimea – unde participa şi Eminescu – în anul 1871 au discutat de mai multe ori despre lucrarea lui Buckle (*History of Civilisation in England*). Ba Titu Maiorescu şi-a ţinut seminare despre opera respectivă la Universitatea din Iaşi. Doi alţi junimişti, Vasile Pogor şi A. D. Xenopol au scris recenzii despre *History.* (Vezi: Z. Ornea, *Junimea şi junimismul,* Editura Eminescu, Bucureşti, 1978, 166.) În traducerea maghiară opera lui Buckle a apărut în anul 1876, dar nu prea a avut succes: Korény Scheck Vince, profesor de gimnaziu din Szabadka, l-a critcat dur concepţiile lui Buckle într-o recenzie de mărimea unei monografii: *Buckle rendszere,* Bp., 1876.

[21] Citează Negoiţescu, *op.cit.,* 111.

[22] Citează: Călinescu, *op. cit.,*p. 11.

[23] Nu trebuie deci să ne mirăm dacă legionarii îşi considerau pe Eminscu drept maestrul lor intelectual. Despre recepţia operei lui Eminescu printre membrii Gărzii de Fier vezi: C. Papanace, *Mihai Eminescu, un mare*

n-a insistat niciodată în favoarea dictaturii. Pentru el monarhia națională absolutist-luministă ar fi fost singura formă de stat acceptabilă, ceea ce fiziocrații numeau *le despotism légal.* Fiindcă spațiul vieții sociale – spunea Eminescu – nu e decât un bellum omnium contra omnes – care în epoca modernă s-a manifestat prin luptele partidelor diferite – de aceea avem nevoie de o putere stabilizatoare care armonizează interesele diferite ale partidelor. Pe de o parte aceasta este datoria domnitorului, fără de care conflictele permanente ar cauza destrămarea societății. Pe de altă parte avem nevoie de domnitor datorită faptului că el formează nucleul central al societății: precum roiul de albine se organizează în jurul reginei, astfel și oamenii, doar strângându-se în jurul unui punct stabil, pot forma comunitate. Dacă acest punct central se răneşte atunci întreaga societate ajunge pe calea destrămării.[24] Eminescu a avut nevoie de această suită de idei organiciste nu doar pentru a legitima statul monarhic, ci și pentru explicarea faptului că, deși România este un stat mare și puternic, trebuie să îndure influența culturală, dar mai ales economică, a marilor puteri străine, printre care și cea a Monarhiei Austro-Ungare.[25] Cea mai negativă consecință a conflictelor permanente și a luptelor pentru succesiunea tronului în România, în concepția lui Eminescu, era faptul că aceste evenimente nefaste au dat șanse penetrării elementelor străine în corpul statului. În mod natural ei n-au realizat producții adevărate, ci au încercat (asemenea paraziților) să se înfiltreze în structura stricată a societății. Aceasta era caracteristică mai ales pentru perioada fanarioților (1711–1823) când curtea domnească română a fost invadată de funcționanari greci, turci și bulgari. Goana după funcții a dus la depravarea vieții sociale în care astfel s-au produs spații libere. În secolul al 19-lea un nou element străin, evreii, s-a strecurat în această structură economică lacunoasă.[26] Greșeala cea mai mare a acestui șir de idei logice și coerente este că nu dizolvă frustrația de bază din care s-a născut. Căci, cum se poate ca un asemenea stat (Monarhia Austro-Ungară) care nu e decât o "ficțiune diplomatică", al cărei vieți economice este condusă de evrei ar fi atât de puternic, încât "asemenea unui demon din povești" să țină România sub influența sa paralizantă.[27]

Cealaltă cauză a decăderii (pe lângă străini) după Eminescu, ar fi republicanismul. El a încercat să mușamalizeze existența republicilor bogate și puternice (Elveția, America – căreia însă nu i-a dat mult timp de existență). În loc de aceasta, într-un mod surâzător, el atribuie decăderea românilor influenței republicii nobile polone din secolul al 17-lea. Însă a uitat că doar Moldova a fost vecinul Poloniei și că Țara Românească, trăind în umbra Imperiului Bizantin, pe urmă în-umbra Imperiului Otoman (care nu pot fi considerate nicicum republici), a decăzut asemenea. Dar Eminescu nu se folosește de această teorie pentru a scoate la iveală cauzele vechi ale decăderii, ci mai mult pentru a legitima absolutismul binefăcător, râvnit și de el.[28] Să facem abstracție de naivitatea acestei declarații și să privim ce au vrut să demonstreze ele. Precum speciile năzuiesc spre puritatea biologică, astfel statul nu poate să fie decât o formație omogenă din punct de vedere etnic. Precum stupul nu acceptă insectele străine, astfel numai un singur popor poate

precursor al legionarismului românesc, Biblioteca Verde, nr. 4., Roma, 1951 și Francesco Veiga, *Istoria Gărzii de Fier. Mistica ultranaționalismului,* Humanitas, București, 1995, p. 161-164.

[24] Vezi: EO IX, p. 166-167.

[25] EO IX, p. 166.

[26] EO IX, p. 170.

[27] EO IX, p. 163.

[28] EO IX, p. 169.

trăi pe teritoriul statului adevărat. Autorul a avut nevoie de declararea acestei teze din două motive: 1.trebuia să accentueze că monarhia închipuită de el nu trebuie confundată cu despotismul. După Eminescu într-o monarhie națională e de neînchipuit ca domnitorul să-și sugrume propriul neam: despotismul nu se poate realiza decât acolo, unde un popor domină pe altul. Singura problemă cu această teorie este că în 1876 (anul în care a apărut studiul amintit) în România domnea deja o dinastie străină chemată chiar pentru prevenirea permanentelor lovituril de stat, condamnate de fapt și de către Eminescu. Probabil că și el simțea deficiențele și contradicțiile ideilor sale. De aceea s-a refugiat în idealism[29] și xenofobie, dar fiindcă nici astfel nu i s-a reprimat starea fundamentală de frustrație a devenit tot mai furios și paranoic.

Din teoria organicistă a lui Eminescu rezultă logic că fiecare popor urmărește dezvoltarea biologică: se naște – se maturizează – moare. Evident că speciile mai tinere sînt mai viguroase iar cele bătrâne au păşit pe calea degenerării. După acestea deloc nu e surprinzător că Eminescu i-a considerat pe români un popor tânăr, superior față de maghiari, de greci sau de evreii înbătrîniți. Însă e mult mai interesant că în bigotismul său rasist a negat continuitatea daco-romană, afirmând că românii sînt rudele albanilor.[30] Străinii strecurați între români sunt periculoși nu numai pentru că tulbură etnicitatea pură a statului dar mai ales pentru că aceste popoare amestecate cu românii (evreii, maghiarii, grecii) sunt rase degenerate, bătrâne și depravate moral.[31] Se poate că Eminescu astfel și-a liniștit sufletul pe o perioadă dar tot n-a dat un răspuns pentru situația frustrantă: dacă acceptăm originea daco-romană a românilor, cum îi putem considera un popor tânăr? Cu cât sînt mai tineri tracii sau albanii decât evreii sau grecii? Iar dacă românii, fiind popor tânăr, sînt atât de superiori, cum le pot dăuna speciile bătrâne, degenerate?

S-a scris mult despre antisemitismul lui Eminescu. Unii au încercat să-l apere,[32] referindu-se la prietenia cu Moses Gaster și la faptul că pe lista lui de dușmănie evreii

---

[29] Nu întîmplător avea o simpatie aparte față de personajele istorice ca Vlad Țepeș (Dracula), sau Ștefan cel Mare, jucîndu-se totodată un rol important în mitizarea și arhetipizare a acestor personaje în discursul istoriografic și literar românesc. Iată domnitorul național ideal în concepția lui Eminescu: „Bietul Ștefan Voevod! El știa să facă fărâme pe Turci, Tatari, Leși și Unguri, știa nițică slavonească, avuse mai multe rînduri de neveste, bea bine la vin vechiu de Cotnar și din când în când tăia capul vreunui boer sau nasul vr'unui prinț tătăresc. Apoi descăleca târguri de-a lungul râurilor, dăruia panțirilor și dărăbanilor locuri bune pentru păşunarea hergheliilor de cai moldovenești, a turmelor de oi și de vite albe, făcea mănăstiri și biserici, și apoi iar bătea Turcii, și iar descăleca târguri, și iar se 'nsura, până ce și-a închis ochii în cetatea la Suceava, și l-au îngropat cu cinste la mănăstire Putnei. Ce-și bătea el capul cu idei, cum le au d'alde gazetari de-ai noștri, ce știa el de subțietura de minte din vremea de astăzi?"(*Din abecedarul economic,* EO X, p. 28.) Matei Cazacu l-a demonstrat însă că Ștefan cel Mare nicidecum n-a fost un domnitor naiv și semi-barbar, ba chiar a vrut să devină și el un principe cult de tip renaissance. Vezi M. Cazacu, *Eminescu și istoria națională,* EBDC, 1993., nr. 1., p. 171-172.

[30] „În sfîrșit Virchow, naturalist celebru, dă craniului albanez rangul întîi între toate craniile de rasă din vechiul imperiu al răsăritului, și cel albanez e identic cu cel al rasei române, cu al mocanilor noștri de azi." (Citează Călinescu, *op.cit* .22). În alte locuri însă Eminescu insistă vehement lângă doctrina continuității: EO, IX, 243-244, X, 38.

[31] "Un popor bătrân și unul tânăr sunt două ramuri din copacul omenirii, dar cari s-au despărțit de mult, și s-au deosebit de mult. Vai de poporul tânăr, cu instincte generoase, cu inteligența mlădioasă și primitoare de adevăr, când vine în atingere cu uscăturile omenirii, cu resturi de popoare vechi cari au trecut prin toate mizeriile unei civilizații stinse, cu acele resturi în cari vertebre și cranii sînt osificate și condamnate la o anume formă, resturi intelectual sterpe, fizic decăzute, moralicește slabe și fără de caracter. [...] Nu e nici un pericol pentru români de a-și asimila rase tinere de orice origine ar fi, dar un pericol mare de-a asimila rase bătrîne, cari au trecut prin o înaltă civilizație și prin mare corupție, și cari în decursul vieții lor și-au pierdut pe de-a pururea zestrea sănătății fizice și morale."(*Materialuri etnologice,* Timpul, 1882. 8. aprilie, EO XIII, 98-99.)

[32] I.M.Ștefan, *El n-a fost contamint de acest virus*, Luceafărul, 1991, nr., 48, 8-9

(după grecii şi maghiarii) ocupau doar locul al treilea. Antisemitismul lui s-a alimentat din mai multe izvoare. Pe de o parte rezultă logic din ideologia lui: evreii străini, ca specie bătrână nu pot fi decât dăunători şi degeneraţi. Trăsăturile negative ale etniei evreieşti le-a enumerat cu mare entuziasm, acestea fiind şi clişeele antisemite ale epocii: nu le plac să lucreze manual, nu se ocupă decât cu comerţ şi cu prepararea rachiului exploatând şi depravând ţăranul român. Pe de altă parte a remarcat personal tensiunea socială cauzată de emigrarea în masă a evreilor în România în a doua jumătate a secolului al 19-lea. Cert e că o treime din populaţia urbană din Moldova era alcătuită din evrei: în Iaşi, al doilea oraş mai mare din România, jumătate din populaţia de şaptezeci de mii de oameni erau evrei, iar în ceea ce priveşte teritoriul Moldovei 10% au fost evrei.[33] Însă Eminescu nu s-a gândit că cauza negoţului, preparării rachiului şi mutării în oraşe ar fi faptul că evreii în România nu puteau cumpăra pământ. Să mai adăugăm că atunci doar individual puteau primi cetăţenie română şi cu toate acestea şi drepturi politice.[34] Normal că Eminescu protesta vehement împotriva împroprietării şi emancipării colective ale evreilor. [35]

O altă bază fundamentală antievreiască şi-a creat din teoria economistă a fiziocraţilor. După Quesnay şi discipolii săi, cetăţenii se împart în trei grupe: producătorii (ţăranii), proprietarii (moşieri aristocraţi) şi sterilii (negustorii).[36] Şi Eminescu considera că singura clasă pozitivă este ţărănimea, fiindcă doar ea produce materiale prime. Toţi membrii societăţii trăiesc din aceasta. Negustorul nu face altceva, decât vinde produsul care, cu cât trece prin mai multe trepte, cu atât devine mai scump. [37] Eminescu i-ar fi stârpit cu cea mai mare plăcere din sistemul social pe negustorii care trăiesc pe spinarea producătorilor bunurilor materiale. După el negustorul ideal este moţul ardelean care n-are nevoie nici de mijlocitori, nici de bani: singur îşi duce marfa (cade, ciubăre, lemne) pe Câmpia Panonică unde le schimbă în grâu.[38] Defectul acestei teorii este că, chiar dacă Eminescu insista cu vehemenţăpe lângă ţărănime, totuşi refuza categoric împroprietărirea şi acordarea dreptului de vot pentru ţărani, pledînd pentru menţinerea sistemului moşieresc.[39]

Cu toate acestea ideile socio-politice ale lui Eminescu au un element relevant. El spune că baza fiecărei societăţi este munca prin care se poate crea o bunăstare materială. După el punctul cel mai vulnerabil al societăţii române este că în a doua jumătate a secolului al 19-lea a preluat instituţiile sociale şi politice vest-europene, care însă nu se potrivesc stării economice române[40]. Normal că aici Eminescu este adeptul ideologii junimiste, a "formei fără fond" propagat de Titu Maiorescu, dar îl şi depăşeşte. Maiorescu niciodată n-a tratat ce înseamnă forma şi fondul în interpretarea sa, a accentuat numai că preluarea în pripă a modelelor occidentale (referindu-se în primul rând la instituţiile politice, juridice şi culturale) a cauzat rupturi în dezvoltarea societăţii româneşti. Emi-

---

[33] Miskolczy Ambrus, *A hagyományőrzéstől a modern nacionalizmusig: Moses Gaster lázadása* = Moses Gaster, *Judaica & Hungarica*, Bp., 1993, p. 14 (Encyclopaedia Transylvanica).

[34] Până în 1900 au fost naturalizate 85 persoane. Mai detailat vezi: Miskolczy, *op.cit.*, 23

[35] Vezi CĂLINESCU, *op.cit.*, 43-44.

[36] "La nation est réduite à troises classes de citoyens: la *classe productive*, la *classe des propriétaires*, et la *classe stérile*." (Citează Călinescu, *op.cit.*, 39).

[37] "Leur travail n'opére donc qu'une transmission de richesse d'une main á l'autre, il est donc essentielement et strictement stérile" –spuneau fiziocraţii. (Citează Călinescu, *op.cit.*, 40)

[38] Vezi : Călinescu, *op.cit.*, p. 40.

[39] "Nu ne îndoim că mai tîrziu capetele mai clare dintre liberlai vor recunoaşte tot atît de mult necesitatea absolută a proprietăţii mari, care este în toate ţările sprijinul cel mai puternic al neatîrnării de caracter, al celei mai înalte forme a libertăţii omeneşti." (Citează Călinescu, *op.cit.*, p. 49.)

[40] Citează Z.Ornea, *Junimea*, p. 548

nescu însă a redactat mai exact această teorie chiar dacă astfel a alunecat spre materialismul istoric. E univoc pentru el că fondul nu e altceva decât economia (la marxişti: fondul economic), pe când forma corespunde suprastructurii marxiste. În preluarea modelelor de democraţie occidentală şi costisitoare – spune Eminescu – cea mai mare problemă era că România n-a avut acoperire materială pentru acestea.[41] Asta e vorbă clară. Întrebarea este însă: ce a fost prima dată: oul sau găina? Am fi putut ajunge la dezvoltarea economică dacă neglijăm formele moderne ale capitalismului? Normal că Eminescu iar a uitat să-şi pună această întrebare.

3.

Cultul lui Eminescu, care are efecte până în prezent, s-a format în perioada interbelică. Nu este vorba numai de faptul că circumstanţele de atunci erau favorabile stereotipiilor vulgare ale lui Eminescu, ci mai degrabă de faptul că elita intelectualităţii române a făcut din el un arhetip mitic. Să vedem câteva exemple - fără pretenţia totalităţii.

Lucian Blaga în eseul său din 1936, *Spaţiul mioritic,* a căutat răspunsul la întrebarea: *ce este românul?* Potrivit teoriei blagiene – compilată din morfologia culturală a lui Frobenius şi Spengler, precum şi din psihologia lui Freud, dar mai curând a lui Jung – caracterul unui popor este determinat de subconconştientul structural sau, cum spune Blaga, de "matrixul stilistic" al poporului respectiv. Aşa cum Eminescu şi Blaga credea că societatea, formele economice şi statul sunt produse ale naturii, şi că între spiritul naţional şi peisaj există o relaţie fundamentală. Matrixul stilistic românesc este format de migraţiunea în munţi şi în văi a ciobanului care mână oile, şi de aceea, caracteristica principală a sufletului român este fluctuaţia, unduirea permanentă şi infinită.[42] După părerea lui Blaga, această fluctuaţie infinită este prezentă nu numai în arta populară, ci şi în subconştientul fiecărui creator român adevărat, şi determină caracterul operelor sale. Bineînţeles, Eminescu are un rol marcant între aceşti creatori. Din perspectiva criticii şi teoriei literare de azi pare un gnosticism ridicol intenţia lui Blaga de a căuta în poeziile lui Eminescu expresiile care se referă la această fluctuaţie.[43]

Însă cel mai de seamă canonizator al lui Eminescu a fost cel mai important "guru" al generaţiei de filosofi de după 1945, Constantin Noica. După părerea lui Noica, Eminescu, asemănător lui Goethe şi Dante, este "om universal" (*uomo universale*), ultimul mare polihistor, care n-a fost numai poet, ci totodată lingvist, filosof şi economist excelent. În cultura română el este *miracolul*, gânditorul "cel mai profund", el este "partea cea mai bună a eului nostru."[44] (Dacă luăm în consideraţie cum a devenit fostul simpatizant al Gărzii de Fier un predecesor al ideologiei oficiale a comunismului şi alprotocronismului românesc, vor fi mai inteligibile reproşurile formulate în scrisoarea lui Tamás Gáspár Miklós.) Protocronismul - o ideologie născută din frustraţie şi complex de inferioritate - a fost inventată de un istoric literar, Edgar Papu pe la mijlocul anilor 70. Dacă simplificăm lucrurile, protocronismul este opoziţia anacronismului: dezvoltarea culturii române nu a

[41] Citează Z.Ornea, *Junimea*, 549

[42] Lucian Blaga, *Spaţiul mioritic,* Humanitas, Bucureşti, 1994. Despre Blaga vezi: Miskolczy Ambrus, *Lélek és titok. A „mioritikus tér" mítosza, avagy Lucian Blaga eszmevilágáról,* Közép-Európai Intézet – Kortárs Kiadó, Bp., 1994 (Mythologiae Nationum Europae Centralis).

[43] Despre Eminescu şi Blaga vezi încă: Keith Hitchins, *Eminescu and Rumanian Intellectuals between tho World Wars,* EBDC, 1993., nr. 1., 156-163.

[44] Constantin Noica, *Introducerea la miracolul eminescian,* Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 188, 222, 232-233.

rămas în urma culturii Occidentului; dimpotrivă: unele procese s-au desfăşurat mai devreme în România, decât în Europa de Vest (de ex. răscoala lui Horea din 1784 anticipă revoluţia franceză, sau Dimitrie Cantemir, nu e un umanist întîrziat, ci un predecesor al romantismului). Astfel, Eminescu devine predecesorul existenţialismului şi fizician însemnat, care întrevedea teoria relativităţii înainte de Einstein, sau un discipol excelent al lui Marx, care avea propuneri extraordinare privind soluţionarea problemelor lumii a treia.[45]

Însă nivelul cel mai vulgar al mitizării lui Eminescu provine indirect de la Eliade. Într-un eseu al lui din 1939, Eliade scria că adevărata tragedie a lui Eminescu consta în faptul că nu era înţeles de elita intelectuală română a vremii - se referă aici mai ales la societatea Junimea. Mai bine zis, nu capacităţile mentale lipseau pentru a-l înţelege pe Eminescu, ci voinţa.[46] Cuvinte acuzatoare foarte obscure. Adevărata însemnătate a acestor cuvinte pot fi înţelese numai dacă urmărim cu atenţie procesul prin care suspiciunea lui Eliade s-a transformat în zilele noastre într-o ideologie gnostică periculoasă. În ultimii ani au apărut câteva publicaţii, conform cărora Eminescu n-a murit într-o boală grea, ci a fost victima unei conspiraţii francmasonice foarte complicate. Figura diabolică nu e altcineva, decât prietenul lui Eminescu, Titu Maiorescu. Desigur, din tablou nu poate lipsi nici Monarhia Austro-Ungară şi nici situaţia românilor din Ardeal. Date precise nu sunt, bineînţeles, dar acest lucru nici nu-i interesează pe creatorii acestor ipoteze. Ei trag concluzii însemnate din faptul că Eminescu este internat întâia oară într-un ospiciu tocmai în ziua în care România a semnat tratatul secret de colaborare cu Monarhia Austro-Ungară (28. iunie 1883). Aceasta nu poate fi o coincidenţă întâmplătoare: Eminescu, care ataca politicienii români care se apropiau de Monarhie, a fost îndepărtat în acest fel de la conducerea gazetei conservatoare *Timpul*, ca după aceasta să fie internat cu silă la terapie în diferite ospicii timp de şase ani. Şi în final, redactorul-poet devenit incomod, este nimicit.[47]

Din fericire în afara de aceste chimere mentale glasul celor care militează pentru reinterpretarea moştenirii eminesciene este tot mai tare după 1990 şi în România. Bineînţeles, nu este vorba despre un fenomen nou. Câţiva istorici literari mai serioşi vorbeau deja despre un alt Eminescu încă în perioada interbelică: de ex. Eugen Lovinescu, care condamna xenofobia, misticismul şi tradiţionalismul lui Eminescu, pentru că acestea au stârnit o psihoză antisocială.[48] Monografia lui George Călinescu scrisă în anii '30 rămîne pînă astăzi una dintre cele mai bune interpretări despre ideile politice ale lui Eminescu.

După 1945, ideea reviziei lui Eminescu a fost ridicată întâia oară de către intelectuali români emigraţi în Occident. Ion Negoiţescu, care a scris despre poet una dintre cele mai

---

[45] Edgar Papu, *La poésie d'Eminescu,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985; Ilie Bădescu, *Sincronism european şi cultura critică românească,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984, 26-27, 80-85; Gavril Scridon, *Confluenţe literare româneşti şi europene în opera lui Mihai Eminescu,* Annales Universitatis Scientarium Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae, Sectio Philologica Moderna, 1988, 61-85; Kaherine Verdery, *Eminescu, protochronism and romanian cultur politics: the poet as proto-marxist,* EBDC, 1993/1 209-219; Antohi, *op. cit.,* 128, 148.

[46] Mircea Eliade, *Despre Eminescu şi Hasdeu,* ed. De Mircea Handoca, Junimea, Iaşi, 1987, p. 11.

[47] După 1994 au apărut mai multe cărţi în această temă; chiar şi cîţieva critici renumiţi au dat crezământ teoriei conspiraţioniste (de ex. Marin Mincu, Constantin Cubleşan): N. Georgescu, *A doua viaţă a lui Eminescu,* Europa Nova, Bucureşti, 1994, idem *Cercul strâmt. Arta de a trăi în vremea lui Eminescu,* Editura Floarea Albastră, f. l., 1995. Dintre părerile criticilor mai lucizi: Alex. George, *Maiorescu asasin,* Luceafărul, 2000., nr. 44., 7, Z. Ornea, *Tot despre senzaţional în istoriografia literară,* România Literară, 2000., nr. 22, 9.

[48] Eugen LOVINESCU, *Istoria civilizaţiei române moderne,* Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1998, 201.

bune monografii, a scris în anul 1988 la München un eseu cu titlul *Eminescu: poet şi ideolog politic*, în care a încearcat pentru prima dată să demonstreze fondul comun din care izvorăsc poezia şi publicistica politică a lui Eminescu, identificînd necruţător atitudinile rasiste şi xenofobe ale poetului publicist.[49] Istoricul literar Virgil Nemoianu, care trăieşte în America, a publicat în 1990 un eseu interesant, în care a înşirat acele elemente ale moştenirii literare eminesciene, care nu mai pot fi asumate de către intelectualitatea română contemporană pe pragul mileniului al treilea.[50]

Adevărata furtuna a izbucnit însă în 1998, când în revista *Dilema* câţiva poeţi tineri şi critici literari de seamă s-au delimitat – poate în mod excesiv – nu numai de moştenirea politică, ci şi literară a lui Eminescu. Cazul s-a problematizat în scurt timp, şi în decurs de doi ani s-a scris atât de mult despre această temă, încât redactorul anchetei Eminescu, Cezar-Paul Bădescu a publicat o antologie cu scrierile pro şi contra.[51] Citind textele implicate în această polemică – sau mai bine zis, ceartă – ne este aproape de neînţeleas învălmăşeala manifestărilor vehemente în jurul lui Eminescu. De pildă, un autor al *Dilemei*, Nicolae Manolescu a îndrăznit numai să pună o întrebare: prin ce criterii putem să stabilim actualitatea unui autor din secolul al 19-lea? După părerea lui, sunt trei criterii, mai mult sau mai puţin sigure: 1. care este numărul celor care citesc operele autorului respectiv (mai simplu, câte exemplare sunt cumpărate din cartea publicată); 2. se publică sau nu se publică interpretaţii, critici mai noi despre operele autorului respectiv; 3. se reeditează sau nu operele autorului în formă nouă, modernă. Răspunsul lui Manolescu este negativ la aproape fiecare dintre întrebări. Azi, Eminescu este numai o lectură obligatorie, citită numai de către un cerc restrâns al literaţilor - în afară de elevi, pentru cei care este numai o plictisitoare materie de şcoală. Din păcate, de la G. Călinescu şi I. Negoiţescu încoace nu s-au produs interpretări noi, valoroase din punct de vedere estetic. Ca să nu mai vorbim de ediţiile mai moderne: ediţia critică a fost terminată abia pe la mijlocul anilor '90, dar e aproape inutilizabilă, din punctul de vedere al concepţiei şi măsurii; ca să nu vorbim de faptul că e practic imposibil de găsit. Însă pe adoratorii lui Eminescu nu i-au înfuriat cel mai mult scrierile lui Nicolae Manolescu şi Z. Ornea sau interviul cu Alexandru Paleologu, ci eseurile a patru poeţi şi scriitori tineri (Mircea Cărtărescu, Cezar-Paul Bădescu, T. O. Bobe şi Răzvan Theodorescu). Desigur, tonul folosit de ei este discutabil, dar trebuie să luăm în consideraţie că provocaţia a fost intenţionată. Totodată, bunăvoinţa lor e incontestabilă; într-adevăr scrierile lor sunt pătrunse de "aerul sănătos al prospeţimii." Celălalt merit al lor e sinceritatea: vorbesc fără înconjur de faptul că Eminescu n-a jucat nici un rol în formarea lor literară. Mai precis, acel Eminescu pe care l-au cunoscut pe parcursul studiilor: „Poezia lui Eminescu nu mă încînta, de fapt ea nici nu exista pentru mine, decît cel mult ca obligativitate şcolară – era deci, lipsită de substanţă. La rîndul lui, poetul însuşi era ceva inert şi ridicol, ca o statuie de metal goală pe dinauntru şi cu dangăt spart."[52]

Desigur, nu poate lipsi din aceste scrieri parodizarea simbolurilor (uneori, într-adevăr, tâmpite) existente în cultul lui Eminescu. De exemplu, T. O. Bobe scrie despre statuia lui

---

[49] Eseul lui Negoiţescu a apărut în limba maghiară în anuarul Catedrei Române al Universităţii ELTE (EBDC, 1993/1); în limba română a devenit o parte a istoriei literare scrise de el (vezi mai sus).

[50] Virgil NEMOIANU, *Despărţire de eminescianism*, Contrapunct, 1990., nr.40., 10.

[51] Din păcate, n-am putut face rost de acest volum, de aceea ne bazăm pe recenzia scris despre el: Daniel Cristea-Enache, *Cazul Eminescu*, Adevărul literar şi artistic, 2000., nr. 501,502, 503.

[52] Cezar Paul-Bădescu, *Argument*, Dilema, 1998, nr. 265.

Eminescu care stă în faţa Ateneului din Bucureşti (şi care înfăţişează poetul gol, într-o postură care ne aminteşte de Hristos): „Mă întreb cum să nu rîzi în faţa unui Eminescu nud, şi cum să nu-ţi închipui instantaneu figurile altor scriitori în aceeaşi ipostază. Gîndiţi-vă la Maiorescu avînd un ştergar în jurul şoldurilor, la Caragiale camuflîndu-şi, Doamne iartă-mă, cu pălăria, la Hortensia Papadat-Bengescu în costum de baie, la Sadoveanu cu şuncile revărsate peste şnurul boxerilor, închipuiţi-vă numai, cum i-ar sta lui Dosoftei cu deltoizi dezgoliţi, cît de stingher şi vinovat s-ar fi simţi sistemul osos expus de Bacovia, şi cu ce morgă ar ţine Vianu *Estetica* pe pubis. Şi totuşi în faţa Ateneului nimeni nu hohoteşte ţinîndu-se de foale. Un Eminescu dezbrăcat nu stârneşte rîsul pentru că în imaginarul cultural românesc, el a fost de mult asimilat cu Iisus."[53] Aceste elemente au stârnit cu adevărat furia îndârjită a "bodyguarzilor" de serviciu ai lui Eminescu, între care găsim nu numai intelectuali obscuri, adepţi ai teoriilor lui Vadim Tudor (de ex. Leonida Lari), ci şi scriitori cunoscuţi şi apreciaţi şi de publicul maghiar (de ex. Eugen Uricaru).

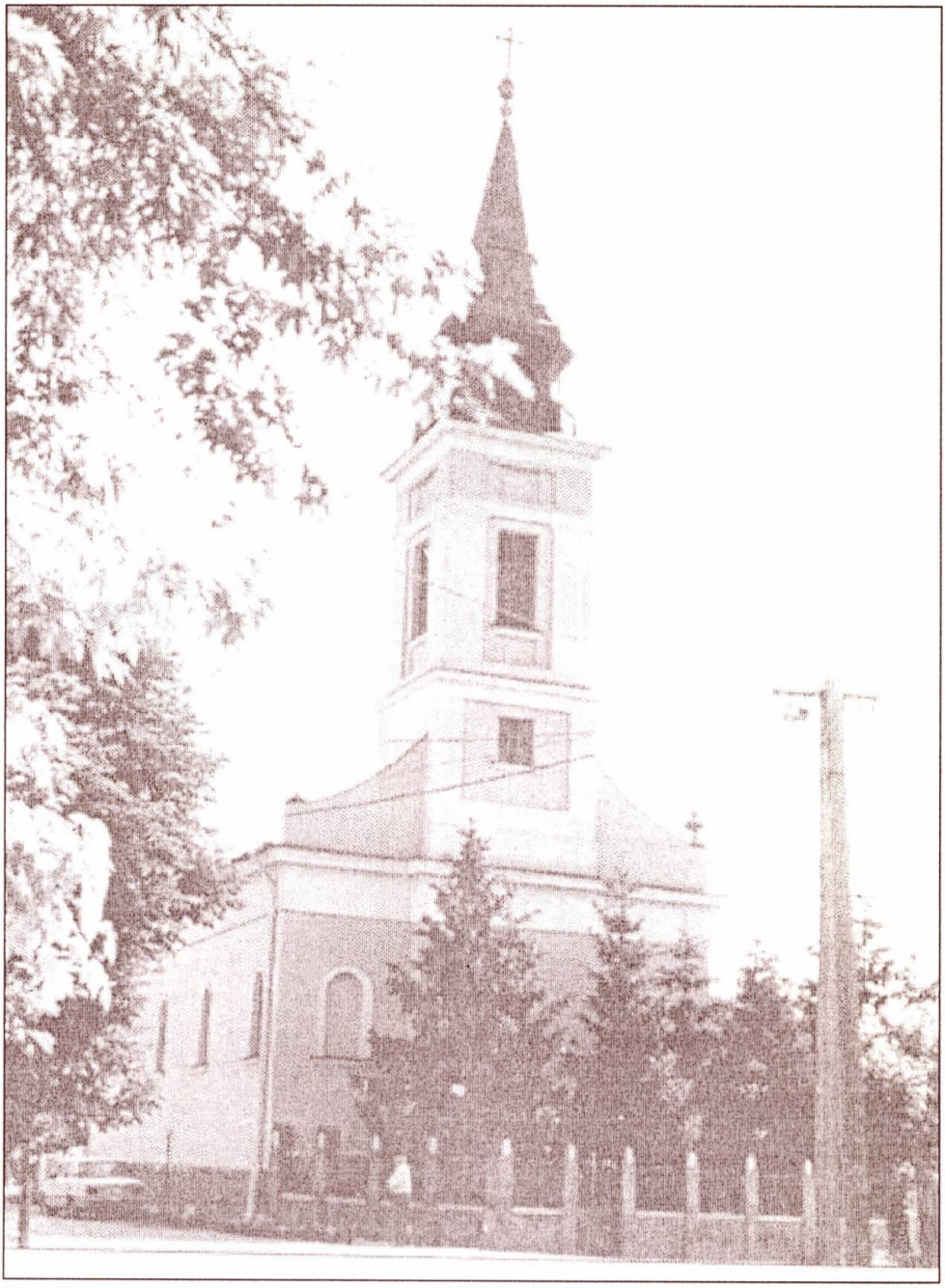
Am văzut mai înainte cum a devenit Eminescu un arhetip mitic. Pentru desfăşurarea acestui proces de mitizare a fost nevoie de doi factori: pe de o parte Eminescu însuşi a trebuit să prezinte o astfel de pretenţie (*intentio auctoris*), pe de altă parte, pe parcursul recepţiei, cititorii au trebuit să accepte această autoritate. Absolutizarea însuşirilor pozitive şi negative, entuziasmul profetic, care este o trăsătură caracteristică a discursului romantic eminescian, închide acest discurs în sine. Astfel, discursul devine incapabil la dialog. Cititorul ori acceptă şi crede în el, ori nu. Ambele atitudini sunt iraţionale, deoarece acest discurs nu îngăduie dialogul, disputa raţională. Acest lucru iese la iveală în mod evident în disputele menţionate mai sus: cei care vor săse îndepărteze de unele segmente ale moştenirii eminesciene, sunt numiţi de către "credincioşi" profanizatori, trădători de neam şi ţară. De curând, Livius Ciocârlie a analizat, într-un eseu excelent, logica interioară a mitizării. După părerea lui, mitul e produsul complexului de inferioritate, al remuşcării de conştiinţă sau al frustraţiei.[54] Am văzut că publicistica politică a lui Eminescu a luat naştere într-o situaţie plină de frustraţie. Această publicistică politică a avut succes mai târziu datorită faptului că situaţia care a generat acest sentiment de frustrare, n-a încetat. Eminescu a vrut o Românie mare şi puternică (pe care, la urma urmei, au realizat-o liberalii înjuraţi de el - şi, în special, I. C. Brătianu). Deşi, după 1918 România a devenit mai mare din punct de vedere teritorial, totuşi a rămas o ţară agrară, săracă, la nivel "subistoric" (Cioran). Membrii generaţiei mari ai anilor '30 au activat fanatic ca să facă din România o mare putere – nu pe plan economic şi politic, ci cultural. (La noi, Klebelsberg Kúnó a avut un program asemănător.) În prezent, scrie Ciocârlie, cel mai puternic complex în România este "complexul Europa"; de aceea, Eminescu trebuie înfăţişat cu orice preţ ca o personalitate cu mărime europeană şi universală.

În orice caz, din perspectiva noastră lucrul cel mai vrednic de felicitat este că discuţia sau polemica despre Eminescu măcar e posibilă. (Situaţia e puţin analoagă cu teoria continuităţii daco-romane.) Un alt lucru salutar este că diferitele discursuri încep să se separă. În textele lui Eminescu, Eliade, Cioran sau Noica se amestecă stilul ştiinţific, rafinat cu stilul intenţionat vulgar, inteligibil şi pentru masele populare, uneori chiar stârnitor de ură. În schimb, hotarele dintre taberele intelectuale de azi încep să se contureze mai clar. Sperăm că acest proces va contribui şi la găsirea unor parteneri intelectuali (eventual şi politici, mai târziu) cu care vom putea să întreţinem o corespondenţă lucidă.

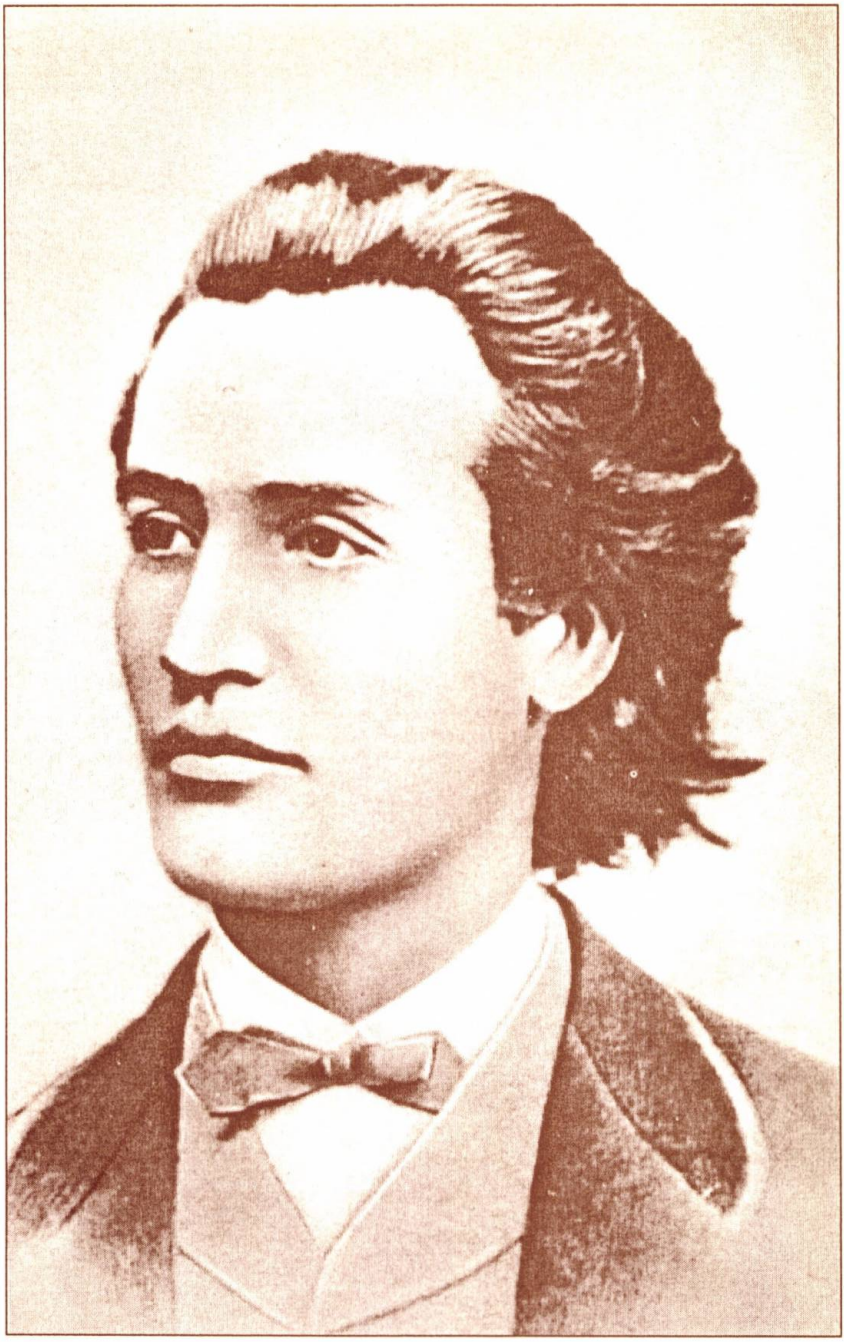
[53] T. O. Bobe, *Poezie, haine grea*, Dilema, 1998., nr. 265.
[54] Livius Ciocârlie, *Eminescu, sau despre poet şi mit*, România Literară, 2000., nr. 16., 12-13.

Nyomdai előkészítés:
SZTE Juhász Gyula Felsőoktatási Kiadó
Kiadóvezető: dr. Pitrik József

Nyomdai és kötészeti munka: Letter Print Kft.
Felelős vezető: Czakó Győző



Biserica ortodoxă română din Micherechi



Mihai Eminescu
(1850–1889)